غرايم سميث

ترجمان

تاريخ موجز للعلمانية

ترجمة: مصطفى منادي إدريسي



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

تاريخ موجز للعلمانية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

تاريخ موجز للعلمانية

غرايم سميث

ترجمة

مصطفى منادي إدريسي

مراجعة

نازك يارد

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

سميث، غرايم

تاريخ موجز للعلمانية/ غرايم سميث؛ ترجمة مصطفى منادي إدريسي؛ مراجعة نازك يارد.

276 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 261-266) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-366-7

1. العلمانية. أ. إدريسي، مصطفى منادي. ب. يارد، نازك. ج. العنوان. د. السلسلة.

211.6

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2021

إلى سوزانا

المحتويات

شكر وتقدير

لقد كتبت الجزء الأكبر من هذا الكتاب، وكان موضوع بحث، خلال إجازة دراسية منحتني إياها كلية سانت مايكل في كارديف. لذلك أعبر عن امتناني الكبير للعميد الجدير بالتوقير، الدكتور بيتر سدجويك (Peter Sedgwick) على منحي الوقت الكافي لإنجاز هذا العمل.

لقد كنت محظوظًا جدًا لعملي في بيئة تشجع الرؤى المثيرة والأفكار الجديدة. فالطاقم والطلاب في كلية سانت مايكل شركاء حوار رائعون، وأنا ممتن دائمًا لنيلي فرصة مشاركتهم نقاشاتهم. لقد كان بيتر سدجويك وستيفن روبرتس وستيفن آدامز زملاء رائعين قدموا الكثير لتطوير أفكاري. ولأن من المحال ذكر أسماء جميع الطلاب الذين يجب علي شكرهم، فإنني آمل أن يعرفوا أني تعلمت منهم الكثير.

لقد أنجز لوك كيوران وتينا فرانكلين، طوال مدة إجازة الدراسة، العمل الذي كان كان ينبغي علي القيام به؛ لذا إنني أقدر جدًا قبولهما القيام بعملي، وأعلم أني محظوظ جدًا بوجود مثل هؤلاء الزملاء الرائعين. لذلك أنا شديد الامتنان لكليهما نظير كل ما فعلاه.

ولا بد من أن أشكر عددًا ممن قرأوا الكتاب كله أو بعضه، فشكري موصول لمانون باري وغوردون سميث، فقد كانت ملاحظاتهما القيمة مرشدًا وعونًا لي في كل مرحلة. وقد قرأت الدكتورة أنجي بيرز المخطوطة وقدمت ملاحظات قيمة طوال فترات العمل. فهي الصديقة القيمة والمهمة جدًا، التي فعلت الكثير لسبك أفكاري. لذلك أنا مدين لها جدًا.

وقد وجدت في أليكس رايت، المحرر الذي لم أتمنَّ أن أجد أفضل منه، حيث كان مصدر إلهام وقوة دافعة وراء المشروع. وقد طور تحليله وملاحظاته العمل ليصبح في شكله الحالي. ولولا جهوده، لما كان هذا الكتاب بهذه الجودة.

من المؤكد أنه ينبغي عدم اعتبار أحد ممن أتيت على ذكرهم موافقًا على كل ما أقوله، فالحجج والخلاصات النهائية هي لي وحدي.

لقد تحملت شريكتي سوزانا العبء الأكبر من الاعتناء بأسرتنا بينما كنت أعمل على هذا الكتاب. وقد قامت بذلك بمروءتها وذكائها المألوفين. كما أنها قرأت أقسامًا كاملة منه، وقدمت تعليقًا نقديًا قيمًا، مع أنها من خارج الأكاديمية اللاهوتية. ولأجل هذا وأمور أخرى كثيرة، أقول لها إني محظوظ بشكل استثنائي، وإليها أهدي هذا الكتاب مع خالص حبي.

الفصل الأول

العلمانية الغربية

ما معنى وصف الغرب بأنه علماني (secular)؟ هل يعني ذلك أننا نعيش الأيام الأخيرة للمسيحية؟ هل تواجه الكنيسة تراجعًا (decline) محتومًا ونهائيًا؟ هل انتصر العقل والعلم على الخرافة والأسطورة في ثقافة الشعوب المتحضرة؟ هل تقدم الغرب في رحلته الفكرية إلى درجة أنه بات في غنى عن دعائم الدين ونِعَمه؟ ألا يعتبر الدين وجهًا من أوجه المجتمع الغربي القوية والراسخة؟ وهل يكون القرن الحادي والعشرون القرن الديني، وهو الذي بدأ بذلك اليوم الرهيب 11 أيلول/سبتمبر 2001؟ ماذا علينا أن نفعل إزاء واقع أن معظم الناس في الغرب يؤمنون بالله ويميلون إلى وصف أنفسهم بأنهم متدينون؟ الحقيقة هي أن معظم الناس، في مجتمع درج على وصف نفسه بأنه علماني، يؤمنون بالله ويقولون عن أنفسهم إنهم مسيحيون. هذه النقطة توضحها المملكة المتحدة، التي تعد في الأغلب أحد أكثر البلدان علمانية في أوروبا الغربية. ففي إحصائها الحكومي لعام 2001، وصف 72 في المئة من السكان أنفسهم بأنهم مسيحيون، وفي مناطق معينة كالشمال الشرقي والشمال الغربي من إنكلترا، ارتفعت هذه النسبة إلى مستوى مذهل بلغ 80 و78 في المئة، على التوالي. في المقابل، صرح 15.5 في المئة بأنهم لا ديانة لهم[1]. تكشف معطيات من **دراسة القيم الأوروبية**[2] 1999/2000 عن صورة مشابهة في أوروبا كلها. ففي المتوسط، أكد 77 في المئة من الناس أنهم يؤمنون بالله، أما الذين نعتوا أنفسهم بـ «ملحد مقتنع»، فوصلت نسبتهم إلى 5 في المئة فقط، على الرغم من أن ما مجموعه 28 في المئة وصفوا أنفسهم بأنهم «شخص

(1) National Statistics Online: http://www.statistics.gov.uk

(2) **دراسة القيم الأوروبية** (*European Values Study*): مسح شامل وطويل الأمد يجري على نطاق واسع وعابر للدول. وهو مسح للآراء والمواقف والقيم تجريه جامعة تيلبورغ الهولندية (Tilburg University) وشركاؤها منذ عام 1981. (المترجم)

غير متدين»[3]. وتصبح الأرقام المؤيدة للإيمان أعلى في الولايات المتحدة الأميركية. ومن البدهي أن تكون هذه الإحصاءات قابلة لتأويلات متنوعة. فبالنسبة إلى بعضهم، لا تنفي هذه الأرقام الأنموذج العام للتراجع المسيحي المستمر، والذي قام الدليل على صحة ما يعتبرونه أكثر أهمية، وهو الأرقام المتدنية جدًا للمقبلين على خدمات الكنيسة. ولسوف يدعي هؤلاء أن ما يفهمه الناس من الهوية المسيحية أو الإيمان بالله شيء غامض جدًا حتى إنه أصبح لا معنى له. فعندما تصدر التعليقات بخصوص الإيمان، فإن ما يُقصد بها ليس أكثر من أن الذين صدرت عنهم يودون القول إنهم أناس طيبون وودودون. وبالنسبة إلى آخرين، تعتبر الأرقام دليلًا على استمرارية مسيحية، وهم يؤكدون أن الإيمان المتواصل بالله يحتاج إلى تفسير. ومن ثم فإن القول إن الدين في تراجع يعني أننا نهمل جزءًا مهمًا من الصورة. فقد أكدت البروفيسورة غريس ديفي[4] أن الإحصاءات تظهر أن لدى البشر معتقدات دينية، لكنهم لا يريدون الانتماء إلى كنيسة معينة[5]. وبصرف النظر عن ترجيحنا أيًا من هذه التأويلات الكثيرة، فإن الصعوبة تظل قائمة. فحين نسعى إلى وصف المجتمع الغربي العلماني المعاصر، نحتاج إلى أن نأخذ في الحسبان استمرار الاعتقاد الديني.

وما سوف أدافع عنه في هذا الكتاب، في عبارات عامة جدًا، هو أن العلمانية لا تمثل نهاية المسيحية، ولا تدلّ على إلحاد الغرب. يجب، من باب أولى، أن نفكر في العلمانية باعتبارها التعبير الأحدث عن الديانة المسيحية. فما الشكل الذي تأخذه هذه المسيحية الجديدة؟ العلمانية هي الأخلاق المسيحية مفصولة عن عقيدتها. إنها الالتزام بعمل الخير، بمفهوم المسيحية التقليدية، ومن غير أدنى اهتمام بتفاصيل التعاليم الكنسية. هكذا تصبح الرغبة في أن نكون خيّرين وفاعلي خير رغبة يدعمها شعور متعاطف تجاه فكرة الله.

(3) Loek Halman, *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys* (Le Tilburg: 2001), pp. 81, 86.

(4) غريس ديفي (Grace Davie) (1946–): أستاذة علم الاجتماع بجامعة إكستر (University of Exeter) بالمملكة المتحدة، وهي متخصصة في سوسيولوجيا الدين. (المترجم)

(5) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945* (Oxford: 1994).

إننا نتحدث في المجتمع الغربي عن أعمال الخير، ونتحدث عمومًا عن أننا محسنون إلى جيراننا وإلى المعوزين. غير أننا لا نتحدث كثيرًا عن المسيحية في العلن. نستطيع أن نبدي كرمنا وعنايتنا من دون حاجة في الوقت نفسه إلى أن نُلم بتفاصيل معتقد التكفير عن الذنب[6]. العلمانية في الغرب تجلٍ جديد للمسيحية، غير أن ذلك لا يتضح مباشرة، لأنه يفتقر إلى العناصر المعتادة التي نربطها بالدين المسيحي.

لن يروق ذلك هؤلاء الذين يعتقدون أن العلمانية أيديولوجيا منهمكة في صراع حياة أو موت مع المسيحية. فبالنسبة إلى هؤلاء العلمانيين – الذين يقطنون عالمًا تتجاذبه الأقطاب إلى حد كبير، قطب يمثله المتدينون ʼهمʻ وآخر يمثله العلمانيون ʼنحنʻ – يجب أن تُحارب المسيحية بضراوة. فالكنيسة عدو قوي، وهي ماكرة ومخادعة، ومستعدة لاستعمال كل ما هو ضروري للحفاظ على وضعها النخبوي في المجتمع. لذلك سوف يخيب ظن أولئك الذين سيقرأون هذا التاريخ وهم يتوقعون منه تمجيد علمانيي الماضي الذين صمدوا بنبل دفاعًا عن حرية الفكر والعقل العلمي. ومع ذلك، ليس في هذا الكتاب كبير عزاء للكنيسة. فلم تقدَّم العلمانية هنا باعتبارها أم المشاكل؛ فهي لم تفسد المجتمع الغربي، ولم تُقصِ سكانه عن الله الواحد الحق، لتجرَّهم إلى خيبة الإباحية والانحلال. العلمانية ليست واحدة من خطايا كثيرة، إلى جانب النزعات المادية والاستهلاكية والفردانية، التي تثبت فساد الغرب. الحقيقة هي أنني تحديت طوال هذا الكتاب الفصل التام بين الكنيسة والعالم، وهو الفصل الذي تفترضه فكرة العلمانية. إن تمييزًا من هذا القبيل ليس مفيدًا مطلقًا، ناهيك بأن يكون له معنى.

من الشائع وصف الغرب بأنه مجتمع علماني، فالزعماء الدينيون والصحافيون وعلماء الاجتماع والسياسيون وأغلبية الناس ممن لديهم اهتمام عابر بهويته الدينية والثقافية، سواء داخل حدوده أم خارجها، يفترضون أن

---

(6) معتقد التكفير عن الذنب (doctrine of the atonement): يعني في المسيحية تضحية يسوع المسيح، للتكفير عن خطايا البشر. (المترجم)

الغرب علماني. توجد بطبيعة الحال استثناءات بارزة، فالأقليات، ولا سيما الجماعات المهاجرة، تُعرف بأنها ذات هويات دينية قوية. غير أن هذه الاستثناءات تظل استثناءات نظرًا إلى الافتراض أن الغرب علماني. فعندما يوصف الغرب بأنه علماني يكون المقصود واحدًا من ثلاثة أمور: الأول، يعرف بفكرة العلمنة (secularization thesis)، ويزعم أن المسيحية المؤسساتية في تراجع. فقد قلّ عدد الذين يترددون إلى الكنيسة أيام الآحاد، كما قلَّت أعداد المنتسبين إليها. وهناك أناس أقل يتجهون إلى الكنيسة حين يريدون الزواج، أو تعميد أولادهم، أو دفن أحبتهم. وإلى جانب التراجع الإحصائي هناك فقدان للمنزلة الاجتماعية. فمن النادر أن تُطلب مشورة زعماء الكنيسة باعتبارهم أصوات عامة لها صدقية. وإذا حدث واستشيروا، ففي موضوع واحد محدود يتعلق بالأخلاقيات الشخصية. لذلك يُسأل القساوسة عن الإجهاض أو الطلاق أو العلاقات الجنسية المثلية. غير أن من شأن هذا أن يسبب إحباطًا كبيرًا لزعماء الكنيسة الذين يريدون التحدث عن الفقر، أو الحرب في العراق، أو الصراع في إسرائيل وفلسطين، أو سياسات العقاب، بينما يطلب الإعلام مشورتهم في قضايا تتعلق بالسلوك الخاص. وتبين الدراسات أن التراجع الكنسي ليس واحدًا في كل البلدان الغربية. ففرنسا تختلف عن إيطاليا، والسويد تختلف عن بولندا، وتمثل الولايات المتحدة الأميركية حالة استثنائية تتطلب تفسيرًا خاصًا. لكن، عمومًا، تتجه الكنيسة نحو نهاية حياتها؛ إذ يتجادل علماء الاجتماع والمؤرخون في توقيت التراجع وأسبابه، لكن هذا النقاش لا يؤثر في النقاش العام. هكذا تعيش الكنيسة انهيارًا كمؤسسة.

ثمة طريقة ثانية لوصف الغرب بأنه علماني، وهي الحديث عن علمانية المنتدى العام. وأقصد بالمنتدى العام النقاش والجدل اللذين يجريان غالبًا في الإعلام، وفي المدارس والجامعات، ويجريان عامة بين الناس في أماكن العمل وفي المنزل. يفترض أن أسس هذه النقاشات علمانية. لذلك يعامل الدين في الأغلب باعتباره مسألة رأي شخصي وليس حقيقة عامة. يفتقر الاعتقاد الديني إلى الصدقية الفكرية التي تتميز بها كل من العلوم الطبيعية

والعلوم الاجتماعية. وهناك نسبية مسموح بها في الاعتقاد الخاص. يكفي أن أدعي أن اعتقادًا دينيًا معينًا صحيح بالنسبة إلي كي يعتبر صحيحًا بطريقة ما. لكن الأمر نفسه لا ينطبق على الحقائق العامة مثل الأقوال العلمية. فالفكرة التي تزعم أن قوانين الجاذبية مسألة رأي شخصي، ومن ثم قد تصدّق أو لا تصدّق، بدلًا من أن تعتبر حقيقة عامة مقبولة علميًا؛ فكرة تافهة بالنسبة إلى المجتمع الغربي. ثمة أمر أكثر إثارة للجدل هو القول إن الأرض وجميع المخلوقات الحية خلقت في ستة أيام. ربما يكون هذا القول مسألة اعتقاد شخصي، لكن وجهة النظر السوية المقبولة في الإعلام هي مبدأ من مبادئ التطور (evolution). لقد أدى التميز بين المعتقدات الدينية الخاصة من جهة، والحقيقة العامة والعقل من جهة ثانية، إلى إقصاء اللاهوت من الإعلام، ما عدا قضايا قليلة ذُكرت سابقًا. وبدلًا من ذلك، هيمن العلم على النقاش العام. فإذا كانت هناك تطورات تقنية أو ابتكارات طبية أو فوائد صحية، تهيمن الأصوات العلمية في العلوم الطبيعية، أما إذا تعلق الأمر بقضايا تهم المجتمع، فإن الأصوات الاقتصادية والسياسية والسوسيولوجية هي التي تهيمن. وتلك هي الحالة حتى لو كان لموضوع النقاش أبعاد دينية واضحة. وأحد الأمثلة اللافتة لهيمنة الخبرة العلمية الاجتماعية كانت ردة الفعل على السير الذاتية لمفجّري وسائل النقل في لندن يوم السابع من تموز/يوليو 2005. فقد كان محمد صديق خان أحد المفجّرين، وهو الأكبر سنًا بين أفراد المجموعة ومتزوج، وقد عمل في مدرسة ابتدائية محلية وفي مركز اجتماعي. وبحسب التقارير، لم يسبق أن عبّر علنًا عن مواقف سياسية أو دينية مثيرة للجدل. كما أنه بدا مندمجًا اجتماعيًا. لقد حيّرت هذه الحقائق الإعلام حين وقف على الأسباب التي أدت إلى تورّطه في الهجمات. لم يستطع التفكير السوسيولوجي تقديم سببٍ لأفعاله ما عدا أنه افترض أن مظهر الاندماج الاجتماعي نفسه كان خادعًا. لم تُعتبر الأسباب اللاهوتية في حد ذاتها سببًا كافيًا لاغتراب خان السياسي وما نتج منه من عنف شديد. لم يكن متوقعًا أن تقريرًا عن سيرة خان يجب أن يبدأ ببحث لاهوت الرجل، نظرًا إلى أن هذا كان أمرًا خاصًا قبل ضلوعه في التفجيرات. وهذا ما يوضح

مدى علمنة نقاشاتنا العامة. إنها نقاشات تتأسس على افتراض يجعل المسائل الدينية واللاهوت محصورين في المجال الخاص، بينما تبقى الحقائق العامة المشتركة علمية. وقد جرت العادة أن تُعزى أسباب هذا التطور إلى صعود الفلسفة الليبرالية والمنهج العلمي الحديث النابعين من عصري النهضة والأنوار. وما يبعث على التهكم أن علماء ومفكرين غربيين مهمين، كانوا في الأغلب مسيحيين مؤمنين، هم الذين قوّضوا السلطة الفكرية للمسيحية القروسطية.

أما الطريقة الثالثة التي تصف الغرب بأنه علماني، فهي من خلال التعليقات النقدية التي تصدرها الهيئات الدينية. لا يقتصر هذا الأمر على الكنيسة فحسب، بل يشمل أيضًا اللاهوتيين والزعماء الإسلاميين، وهذا هو الأهم. إن علمانية الغرب تجعله استثناء وسط الاتجاهات الدينية العالمية؛ أن نقول إن الغرب علماني يعني، جزئيًا، أن نطلق حكمًا مقارنًا. تعد المسيحية قوة ثقافية وسياسية هائلة في بلدان كثيرة في أفريقيا وأميركا اللاتينية وجنوب شرق آسيا. علاوة على ذلك، تعيش المسيحية في هذه البلدان حالة ازدهار لا حالة انكماش، وإن بأشكال تختلف اختلافًا ملحوظًا عن الغرب. وفي بلدان أخرى، أفريقية وآسيوية وشرق أوسطية، يمثل الإسلام القوة المؤثرة التي تشكل الهوية الثقافية والسياسية. وما يثير الاهتمام في ما يتعلق بتحليلنا أن المعلقين الأساسيين في تلك المجموعات الدينية، مسيحيين أفارقة أكانوا أم مسلمين من الشرق الأوسط، يشتركون في نقدهم الغرب. يتفق هؤلاء الذين يُدينون السلوك الاجتماعي والثقافي في الغرب على مجموعة معينة من الانتقادات، منها، في حالتها القصوى، العلمانية الغربية، إلى جانب النزعات العسكرية والرأسمالية والإمبريالية والنزعة الاستهلاكية وانهيار الأخلاق الفردية والبورنوغرافيا والإهمال العائلي، خاصة تجاه المسنين، والليبرالية المفرطة والعدائية، والفردانية (individualism) والمادية. لا يدين جميع المعلقين، بالدرجة نفسها، أوجه المجتمع الغربي كله، وليس جميع الذين يدينون الغرب هم من خارج حدوده. فبعض الزعماء المسيحيين واللاهوتيين المتشددين في نزعتهم المحافظة

في الغرب، ينتقدون أيضًا ليبراليته وعلمانيته. ومهما يكن، يصف المعلقون الدينيون الغرب بأنه علماني بدرجات متفاوتة من الحقد، وهذا ليس بالأمر الحسن.

في الفصلين التاليين، سيكون وصفي هذه الصور الثلاث للعلمانية الغربية أكثر تفصيلًا. وما تجدر ملاحظته هنا هو مدى تنوع الناس الذين يصفون الغرب بأنه علماني. ففي أي دراسة للمجتمع والثقافة والمسيحية والعلاقات السياسية الدولية، يعد وسم الغرب بسمة العلماني معتقدًا مشتركًا وشائعًا. إن هذا الوصف المفترض الشائع يجعل العلمانية موضوعًا مهمًا للبحث، ومع ذلك، فإن هذا الوصف أبعد ما يكون عن البساطة.

تقتضي دراسة العلمانية المعاصرة دراسة هُوية المجتمع الغربي الثقافية والدينية. وفي هذا المجال تتاح خيارات عدة للباحثين الذين يسعون إلى مباشرة مثل هذا البحث. فربما يستعملون الآليات السوسيولوجية، وقد أنجز الكثيرون ذلك بفعالية، أو النظريات الثقافية، أو التحليل التاريخي. وهذه كلها طرائق مفيدة في استكشاف الموضوع، وقد استعملها عدد من الباحثين المرموقين بنجاح. لغايتي في هذا الكتاب نطاق واسع. فأنا أود دراسة حجة خاصة تفسر علمانية المجتمع الغربي. ومن ثم، سألجأ إلى استعمال جوانب من منهجيات مختلفة في هذه الدراسة، بما في ذلك التحليل السوسيولوجي والبحث التاريخي والنظريات الثقافية، والأهم أنني سأستعمل الدراسة اللاهوتية. وسوف يتضح أكثر خلال هذه الدراسة كيف أنني اعتمدت على أعمال الباحثين الرواد في كل حقل. وبواسطة تجميع نتائج هذه الأوجه المختلفة من البحث آمل أن نحصل على صورة دقيقة لهوية الغرب الدينية والعلمانية.

ثمة أربع أفكار تعتبر أساسية بالنسبة إلى حجتي: **الأولى،** ظلّت المسيحية دائمًا ديانة ذات هوية مرنة ومتطورة - فنمط تاريخها متغير؛ **الثانية،** كانت المسيحية القروسطية تعمل بطرائق مشابهة تمامًا للدين الغربي المعاصر - والتشابهات كالاختلافات، لافتة هنا. **الثالثة،** كان انفصال الأخلاق المسيحية

عن العقيدة المسيحية أهم حدث ثقافي وفكري في عصر التنوير – وما تبقى هو الأخلاق التي تمارس بطريقة مسيحية؛ **الرابعة**، كانت الحقبة الفيكتورية استثنائية في ما يخص النشاط الديني – فهي لم تكن على الإطلاق زمنًا عاديًا بالنسبة إلى الكنيسة. وفي ما يلي سأشرح بتفصيل أكبر المقصود بهذه الأفكار الأربع. إنها أفكار طُوِّرت في سياق الرد على القصة التي تُروى عادة عن ظهور العلمانية. يبدأ هذا مع المقدمة التي تقول إننا نستطيع أن نحدد بسهولة ماهية المسيحية فعلًا، وإننا نعرف الشيء الذي ما عدنا نعتقده بعد الآن. وإذا لم تكن العلمانية عقيدة مسيحية، فلا بد من أن يكون هناك مغزى معين لمعنى هذه العقيدة المسيحية التي ما عادت معتقدًا.

يبدأ التفسير التاريخي لظهور العلمانية من العصور الوسطى؛ إذ ما عادت العصور الوسطى العصر الذهبي بالنسبة إلى المسيحية، حين كان الجميع مؤمنين وكانوا يترددون إلى الكنيسة. وبدءًا من هذه الفترة تراجعت الكنيسة وأصبح المجتمع علمانيًا. يبدأ تفسير تراجع المسيحية مع عصر التنوير، فخلال هذه الحقبة برز الإلحاد والنزعة المعادية للإكليروسية باعتبارهما قوتين ثقافيتين واجتماعيتين وفكرتين خطيرتين. لقد أدى العلم والعقل إلى إبعاد الدين من المجال العام وحصره في عالم الرأي الخاص. أن تكون المسيحية في حالة تراجع، فذلك أمر تثبته الإحصاءات. وتأتي الأرقام المهمة الأولى من الحقبة الفيكتورية، حيث تكشف الأرقام المهمة أن أي مقارنة بالقرن التاسع عشر تبين أن الأرقام هبطت في القرن العشرين. في مقابل ذلك، تتحدى حجتي القصة التقليدية عن العلمانية؛ فالمسيحية تتغير بسرعة شديدة في معظم الأحيان، وليست لها نواة دائمة ثابتة. أما النشاط الديني في العصور الوسطى، فقد كان شديد التعقيد، حيث لم يكن على الإطلاق نشاطًا مسيحيًا وإيمانيًا شاملًا بالمعنى الذي نفهمه اليوم. إنه في الحقيقة مشابه على نحو مفاجئ للسلوك الديني المعاصر. ومع عصر التنوير، حدث تحول مسَّ موقع الدين، وما حدث لم يكن انتصارًا للإلحاد بقدر ما كان إقصاءً للاهتمامات العقائدية من المجال العام. لقد سار هذا الأمر جنبًا إلى جنب مع بقاء الأخلاق تمارس على أسس مسيحية تقليدية.

أخيرًا، عرفت المسيحية تراجعًا مؤسساتيًا بعد الحقبة الفيكتورية، غير أن هذا الأمر يجب أن يُفهم في ضوء ارتقاء النشاط الديني ارتقاءً استثنائيًا خلال القرن التاسع عشر. إن ما تظهره الأرقام ليس تراجع المسيحية، وإنما رجوعها إلى وضع طبيعي قريب مما كان يحدث خلال العصور الوسطى، بعد ارتقاء المسيحية ارتقاء مذهلًا في عهد الفيكتوريين. إن نتيجة هذه السيرورات التاريخية هي ما يمكن أن يسمى «مجتمع الأخلاق» (ethics society). ويتعلق الأمر بمجتمع له هوية دينية متجددة، مشابهة تمامًا، من بعض المناحي، للحقبة القروسطية، ويتميز بتعاطف بارز تجاه فكرة الله، من وجهة نظر مسيحية غامضة، إضافة إلى اهتمام كبير بالقضايا الأخلاقية. تتأسس الأخلاق التي يمارسها هذا المجتمع على مبادئ مسيحية. والمجتمع المقصود هنا هو طبعًا المجتمع الغربي المعاصر الذي نسميه اليوم «المجتمع العلماني». أما إذا كان هذا الوصف صالحًا مدة طويلة، فهذا مسألة هي موضوع تساؤل. هناك أمر آخر هو أيضًا موضوع سؤال، يتعلق بقدرة الكنيسة على الرد على المفهوم الجديد لإيمانها. ومهما يكن، قبل أن نناقش هذه القضايا، تحتاج الأفكار الأربع الأساسية إلى بحث أكثر تفصيلًا.

يفيد الاقتراح الأول أن المسيحية كانت ذات هوية متغيرة ومرنة دائمًا. فما نعتبره مسيحية الآن ليس هو نفسه ما كان يدعى المسيحية في الحقبة القروسطية، أو خلال الأيام التي شهدت مجيء الإيمان في البداية إلى أوروبا الشمالية. إن سؤال الهوية المسيحية سؤال تبشيري (missionary). فقد تغيرت المسيحية وهي تنتقل عبر الحدود القومية، حيث مارست البيئات الثقافية والاجتماعية التي دخلتها المسيحية تأثيرها في معتقدات هذه الديانة وممارساتها، وهذا أثار تساؤلات مهمة. ما عناصر الإيمان التي تنتمي إلى سياقات محلية خاصة، وربما جرى التخلص منها في سياقات أخرى، وما العناصر التي بقيت؟ ما الذي كان أساسيًا في المسيحية بالنسبة إلى هوية هذه الديانة واكتمالها؟ هل يجب أن تؤمن بقيامة المسيح، أم تؤمن بأنه رب، أم تلتزم الكنيسة ذات النظام الثلاثي المكون من الأساقفة والقساوسة والشمامسة؟ يريد معظم المسيحيين أن يشددوا على ضرورة وجود نواة أساسية للإيمان

كي تمنحه هوية، على الرغم من أنهم لا يتفقون على ما ستكون تلك النواة. ومشكلة هؤلاء الذين يدافعون عن وجود نواة أساسية معينة هي مشكلة لغةٍ ومعنى. فإذا كانت هناك نواة أساسية للإيمان المسيحي ذات معنى قابل للفهم وثابت وغير تاريخي، فإن هناك حاجة إلى وجود طريقة معينة للحديث عن هذه النواة يمكن أن يفهمها الناس المحليون. يتعلق الأمر بالسياق الذي سيقدم الآليات اللغوية والثقافية اللازمة لفهم المعتقدات والقيم الأساسية. فلا يمكن الحديث عن النواة الأساسية للإيمان المسيحي، ويكون الحديث مفهومًا من دون استعمال اللغة المحلية. واللغة المحلية ذات مغزى، لأنها تعمل من خلال السياق الثقافي والاجتماعي. وبالتالي فإن فصل النواة الأساسية عما هو محلي مستحيل، نظرًا إلى أنه لا يمكن الحديث عن المعتقدات الأساسية وسماعها من دون استعمال اللغة المحلية. لا يمكن فصل المتعالي وغير التاريخي عن تعبيره المحلي المباشر. ومن تداعيات هذه المشكلة اللغوية أن الإطار الثقافي المحلي حين يتغير، يتغير أيضًا عنصر النواة الجوهرية الذي يمنح المسيحية هُويتها. إن الهوية المسيحية هوية مرنة، لأنها تتغير كلما دخلت سياقًا ثقافيًا جديدًا. وكما سنرى في الفصل الرابع، يثبت تاريخ الكنيسة هذه النقطة تكرارًا. وفي أحسن الأحوال، إن كل كنيسة محلية، تاريخيًا وثقافيًا، تبني من جديد وجهة نظرها لما تعنيه لها قيم المسيحية الأساسية.

ثمة معضلة بالقدر نفسه تمثلها الحجة القائلة بأن ليس للمسيحية هوية جوهرية مستقلة عن السياق اللغوي والثقافي. فكيف يمكننا في هذه الحالة أن نتحدث عن المسيحية، وعن مسألة العلمانية، إذا كان تحديد ما نعنيه أمرًا مستحيلًا؟ ليس كل ما يُزعم أنه مسيحي هو مسيحي حقًا، فالأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو. وبهذا الخصوص، توجد ادعاءات متعارضة ومتنوعة إلى حد يجعلها أبعد ما تكون عن التماسك. وهذا لا يعني أن الكنائس والأفراد ليسوا واضحين في ما يعتبرونه المعنى الحقيقي لأن يكون المرء مسيحيًا، أو بشأن ما يمثل جوهر المسيحية بحسب لاهوتهم. وبدلًا من ذلك، يأتي الارتباك بسبب غياب الإجماع بين اللاهوتيات المتصادمة والمتناحرة، ولعل الأهم من ذلك أنه يأتي بسبب غياب الإجماع على المعايير

لاتخاذ قرارات بخصوص شمولية (integrity) المسيحية. ويمثل الانقسام بين المسيحيين الليبراليين والمسيحيين الإنجيليين (evangelical) ما يتعلق بالجنسانية البشرية (human sexuality) توضيحًا معاصرًا لهذه النقطة. ويتجذر هذا النقاش في التساؤلات الشائكة التي تهم سلطة الكتاب المقدّس وتأويله، وهذا مجرد رأس جبل جليد بالغ الضخامة.

عند هذه النقطة تبقى معضلة الهوية المسيحية مسألة مسكونية(7). فالحركة المسكونية هي الميدان الذي واجهت فيه الكنيسة كيفية وجود المسيحيات المختلفة معًا من دون تدمير السلطة والسيطرة اللاهوتية أو الكنيسة. كيف يمكن أن تحافظ الكنائس على وجودها من دون أن تقع تحت هيمنة ما قد يسمى رغبة لاهوتية في السيطرة؟ بالنسبة إلى بعضهم، يعد تزايد الأسئلة المتعلقة بالعقيدة المسيحية والهرطقة في حد ذاته توضيحًا لخطأ أساسي. تكمن مهمة اللاهوت في تأكيد الاستمرارية التاريخية لنسختها المتعلقة بالتقليد المسيحي، وعادة ما يتم هذا بالرجوع إلى مصادر الكتاب المقدس. أما بالنسبة إلى اللاهوتيين الأكثر ليبرالية، فإن الموقف البديل يتمثل في تحويل النقاش إلى تساؤلات تتعلق بالإجراء (procedure) والسيرورة (process). لقد وُجدت الهوية المسيحية مستعدة إلى حد ما للتعايش مع أولئك الذين لا يمكن المرء أن يتفق معهم. ومن المسلم به أن الاتفاق على المسائل المتعلقة بالمضمون أمر مستحيل. وهذا يعني أن التعاون الكنسي يعد مشكلة منهجية بالنسبة إلى من يسعون إلى التعايش والتحاور مع المختلفين عقائديًا. وسيشغل الفصل الرابع فحصي هذه المسائل.

تفيد الفكرة الثانية التي سنبحثها أن مسيحية العصور الوسطى عملت بطرائق شبيهة تمامًا بالدين الغربي المعاصر. وفي الفصلين الخامس والسادس،

---

(7) المسكونية (Ecumenism): كان لفظ المسكونة يطلق في العالم القديم على العالم المسكون، أو على جميع مسيحيي الإمبراطورية الرومانية. والمسكونية حركة أو نزعة تدعو إلى وحدة العالم المسيحي الواسع، وتشدد على ما تعتبره عالمية الإيمان المسيحي وعلى وحدة الكنائس المسيحية. ينظر: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 157. (المترجم)

سأبحث المسائل المتعلقة بالمسيحية القروسطية في ما يتعلق بالتردد إلى الكنيسة، وأهمية ما فوق الطبيعة (supernatural) في الحياة اليومية، ومجال الاعتقاد المسيحي. والافتراض الذي يدعم هذين الفصلين هو أن البشر، بمعنى من المعاني، متدينون تدينًا جوهريًا؛ كما أن التعبير المستمر عن دينهم يميل إلى أن يكون متشابهًا، أعاشوا خلال الحقبة القروسطية، أم يعيشون اليوم في الغرب.

إن ما لدينا من دليل على النشاط الديني في الحقبة القروسطية غير كامل. فالكثير من النتائج التي جرى التوصل إليها عن الحياة الدينية في العصور الوسطى تعتمد على مصادر من الصعب قراءتها وتأويلها. وليس لدينا المعطيات الإحصائية ولا التفاصيل السوسيولوجية التي تنير فهمنا للمعتقدات والممارسات المسيحية في القرنين التاسع عشر والعشرين. إن ما لدينا عبارة عن سجلات تاريخية تلقي بعض الضوء على كيفية تصرف الناس في العصور الوسطى. لذلك يجب على المؤرخين أن يفهموها بأفضل السبل الممكنة. ولفعل هذا طوروا قصة عن الكنيسة والمسيحية والمجتمع بناء على المعطيات التاريخية المتاحة. هناك حكاية تهيمن على التفسيرات التاريخية في الوقت الراهن تتحدث عن وجود مستويات عالية للاعتقاد والممارسة المسيحيين، وهذا لا شك فيه إذا ما قورن بالمستويات التي تظهر في المجتمع الغربي المعاصر. فخلال الحقبة القروسطية، كانت العقيدة المسيحية، خاصة الإيمان بما فوق الطبيعة، الفكرة المعقولة الوحيدة ذات الصدقية. وكان التردد إلى الكنيسة نشاطًا شائعًا، إن لم يشمل الجميع، وكان لزعماء الكنيسة تأثير اجتماعي وسياسي، خاصة من خلال آلية الحُرم[8]. ومن ثم يتضح تمامًا التباين مع المجتمع العلماني الغربي. وبالتالي فإن ما جرى هو تراجع العقيدة والممارسة المسيحيتين منذ فترة ذروتهما القروسطية.

---

(8) الحرم (excommunication): إجراء عقابي تتخذه الكنيسة في حق بعض أبنائها ممن اقترفوا ذنوبًا محددة، وبموجبه يتم حرمان المذنب من بعض حقوقه أو كلها باعتباره عضوًا في الكنيسة، وذلك من أجل دفعه إلى التوبة. (المترجم)

هناك افتراض يدعم هذه القصة المتعلقة بالاعتقاد والممارسة الدينيين في العصور الوسطى يدّعي أن كل شخص في المجتمع القروسطي كان نشيطًا دينيًا. أما البديل الوحيد للنشاط الديني خلال العصور الوسطى فكان الهرطقة، والهرطقة تقود إلى الحُرم والنبذ السياسي والاجتماعي، أو إلى ما هو أسوأ. غير أن هذا بعيد الاحتمال؛ اذ يفترض أن تحولًا هائلًا في السلوك والوعي البشريين لا بد من أن يكون قد حدث بين الحقبتين القروسطية والحديثة. وبطبيعة الحال، يدعي البعض أن التنوير يمثل هذا التحول. لقد تغير الجو الفكري مع التنوير مما هو لاهوتي إلى ما هو عقلاني وعلمي وتقني. ذلك أن ما يفوق الطبيعة ما عاد وسيلة تفسير مؤثرة، وهو ما يبرهن على أن الذهنية تغيرت. غير أن هناك صعوبة تواجه هذه الحجة، فالمعطيات السوسيولوجية المتاحة لا تدعمها؛ فمعظم الناس في المجتمع الغربي المعاصر ما زالوا يؤمنون بالله، أيًا كان ما يقصدونه بهذا، ويعرفون أنفسهم بأنهم مسيحيون. فهم لم يهجروا ما فوق الطبيعة، ولا هم يفكرون أو يتصرفون بطرق عقلانية خاصة، كما يشير إلى ذلك البروفيسور ستيف بروس[9]، أحد كبار المدافعين عن دعوى العلمنة، يقول:

> لا يمكن أن يفسر ازدياد المعرفة والنضج تراجع الدين. فهناك أمثلة كثيرة جدًا عن أناس حديثين يؤمنون بالهراء الأكثر بغضًا، وهي أمثلة كثيرة جدًا إلى درجة أن لا جدوى من افتراض أن الناس يتحولون من مجموعة من المعتقدات إلى مجموعة أخرى فقط لأن الثانية مجموعة أفكار أفضل. يوحي تاريخ القدرة البشرية على الإيمان إيمانًا شديدًا بأشياء تغدو غير صحيحة لاحقًا، فسواء كان شيء ما صحيحًا أم أصبح في ما بعد مقبولًا على نطاق واسع، تظل المسألتان مختلفتين للغاية[10].

---

(9) ستيف بروس (Steve Bruce) (1951 -): عالم اجتماع اسكتلندي وأستاذ محاضر في جامعة أبردين (Aberdeen)، يهتم كثيرًا بموضوع العلمانية والدين، وهو أحد أهم المناصرين الأحياء لنظرية العلمنة. (المترجم)

(10) Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults* (Oxford: 1996), p. 38.

يتابع ستيف بروس، في كتابه، متسائلًا عن الأسباب السوسيولوجية التي يمكن تقديمها لتفسير تراجع العقيدة المسيحية. وهذا ما سوف أستكشفه في نقاش الفصل التالي. ومهما يكن، فهناك سؤال لا بد من طرحه قبل ذلك بخصوص تراجع المسيحية، وهو: هل يعد التراجع التحليل الأدق أو الأكثر قيمة أو الأكثر فائدة الذي يمكن أن يساعدنا على تفسير الوضع الديني المعاصر وتفسير المعطيات التاريخية؟

هناك قصة بديلة تؤكد أن السلوك الديني القروسطي في الحقيقة مشابه تمامًا لنظيره في الغرب المعاصر؛ فما لدينا اليوم هو نشاط للأقلية المسيحية، فحوالى 15 في المئة أو نحو ذلك يترددون إلى الكنيسة، إلى جانب دعم مسيحي خامل من الأغلبية، وحوالى 70 في المئة وأكثر يدعون نوعًا معينًا من الهوية المسيحية، ويعبرون عن دعم ملتبس لفكرة الله. لقد كانت المسيحية القروسطية شبيهة بهذا، إذ كانت هناك أقلية جادّة للغاية في ما يتعلق بمسيحيتها، بينما كانت الأغلبية داعمة لها، لكن من بعيد. وهؤلاء لم يرغبوا في جعل المسيحية مركز حياتهم، لكنهم لم يرغبوا في تحديها أو هجرها. وأن تكون الأغلبية مسيحية، فهذا أمر مفهوم، سواء في الحقبة المعاصرة أم في الحقبة القروسطية، باعتباره مسألة تتعلق بتقاسم تعاطف عام تجاه معتقدات الكنيسة وقيمها. هناك عنصر مهم في هذا التعاطف تجاه قيم الكنيسة، وهو إدراك أن الكنيسة كانت قوة بالنسبة إلى النزعة الأخلاقية المحافظة. كان دور الكنيسة، ولا يزال، حماية البنى الاجتماعية المألوفة من خلال دفاعها عن السلوك الأخلاقي المحافظ، ولا سيما تأكيدها الأخلاق الفردية. لا يحتاج الفرد إلى التقيّد بالتعاليم الأخلاقية الكنسية كي يسعد بوجودها وتحقيقها وظيفة اجتماعية محافظة.

تضم فكرة نشاط أقلية ديني والدعم الذي توفره الأغلبية، أوروبا الغربية من جديد إلى باقي العالم. تزامن خبر التراجع الديني الأوروبي الغربي مع الطابع الاستثنائي لتدينه[11]. وهناك بلدان خارج أوروبا الغربية، إضافة إلى

(11) Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (London: 2002).

الولايات المتحدة الأميركية، تمثل الحالة الأكثر إثارة للجدل، إذ يبدو أن فيها أعدادًا كبيرة من النشيطين دينيًا. يجب على القصة السوسيولوجية التي تتحدث عن تراجع الكنيسة أن تفسر العوامل التي تجعل الأوروبيين الغربيين مختلفين اختلافًا جوهريًا عن باقي العالم، ويجب أن تشرح العوامل التي تجعلهم، على المستوى الداخلي، متقلبين جدًا في التردد إلى الكنيسة[12]. يبدأ الخبر المتعلق بنشاط الأقلية ودعم الأغلبية من الفكرة البسيطة التي تقول إن البشر على العموم متشابهون جوهريًا. فمن الطبيعي أن يتأثروا بالعوامل الثقافية والاجتماعية، غير أن هذا لن يصنع كائنًا لم يعرف سابقًا هو الإنسان المتدين (homo religio)، أو الإنسان غير المتدين (homo non-religio). إن ما تفسره العوامل السوسيولوجية هو التوازن بين نشاط الأقلية ودعم الأغلبية؛ أعني مدى اتساع الأغلبية أو مدى أهمية الأقلية. وستفسر العوامل السوسيولوجية أيضًا الأنواع المختلفة للدعم الضعيف الذي توفره الأغلبية، والذي يوجد في كل مكان في العالم. وحين تفحص الحقبة القروسطية، سوف تفسر كذلك الأنماط المتباينة لدعم الأغلبية في مراحل مختلفة من التاريخ. هذه مهمة أقل صعوبة وطموحًا بكثير من السعي إلى تفسير السبب الذي يجعل بعض البلدان في أوروبا الغربية علمانية بشكل استثنائي. ومهما يكن، يبقى الباب مفتوحًا أمام التساؤل عما جرى خلال عصر التنوير.

لقد عاش معظم أبطال العلمانية التقليديين خلال القرن الثامن عشر وبعده، أي قرن التنوير، ما عدا بعض الشخصيات العرضية من الفترة الكلاسيكية. فمع التنوير، بدأ العلم والعقل حملتهما ضد خرافات الدين ومغالطاته. ووفقًا للروايات التاريخية العريقة، تغير كل شيء مع التنوير. غير أن هذه الرواية للتاريخ تعترضها مشكلتان. تفيد **الأولى** أن الإلحاد لم يكسب أي شيء في الغرب ما عدا دعمًا تافهًا. أما **الثانية** فتفيد أنه لم تُستبعد المسيحية من المجال العام. وما جرى هو أن العقيدة لم تبق موضوع الاهتمام الرئيس، وإنما

(12) لاحظت ديفي أن 57 في المئة من السكان في إيرلندا يترددون إلى الكنيسة مرة كل أسبوع، وهي نسبة تهبط إلى 14 في المئة في بريطانيا وإلى 4 في المئة فقط في السويد. يُنظر:
Ibid., p. 6.

الأخلاق، وأقصد بذلك الأخلاق المسيحية التي استمرت مهيمنة على النقاش العام. ومن ثم، فإن ما حدث مع عصر التنوير لم يكن نجاحًا للإلحاد ولا حتى بداية نجاح، بل كان تحولًا عامًا للمسيحية من ديانة لها عقيدة قويمة إلى ديانة أخلاق. وهذه هي الفكرة الثالثة التي تكوّن هذا الكتاب.

يعد فشل الإلحاد ميزة من ميزات المجتمع العلماني الغربي المعاصر. ذلك أن عدد الذين يعرِّفون أنفسهم أنهم ملاحدة، أو ينتمون إلى منظمات مثل **المجتمع العلماني** (Secular Society)، أو **الجمعية الإنسانوية الأميركية** (American Humanist Association) عدد منخفض جدًا. ورد في **دراسة القيم الأوروبية** لعام 1999/2000 أن ما معدله 5 في المئة من الأوروبيين عرّفوا أنفسهم بأنهم ملاحدة. أما البلد الذي سجل العدد الأعلى إلى حد كبير للملاحدة، فكان فرنسا بنحو 15 في المئة (البلد الوحيد الذي تجاوزت فيه النسبة 10 في المئة)، بينما سجلت بلدان كثيرة مثل النمسا وبريطانيا وإيطاليا واليونان وفنلندا وروسيا نسبة 5 في المئة أو أقل[13]. إن معنى هذا واضح، هو أن الناس في الغرب لم يتحولوا من المسيحية إلى الإلحاد، فلا أهمية لأعداد الذين صرحوا بأنهم لا يؤمنون بالله. ومع ذلك، فإن الأمر يثير سؤالًا لأن ذلك لا يعني أن الناس يعتبرون أنفسهم متدينين. ففي المسح نفسه، أكد نحو 54 في المئة من البريطانيين ومثلهم من السويديين (7 في المئة من السويديين وصفوا أنفسهم بأنهم ملاحدة) أنهم ليسوا «أشخاصًا متدينين». وتنخفض هذه الأرقام إلى الثلاثينيات بالنسبة إلى بلدان مثل ألمانيا وإسبانيا وهولندا، وإلى ما دون ذلك في بلدان أوروبية أخرى، حيث تصبح النسبة نحو 28 في المئة. هكذا نجد أنفسنا من جديد أمام مشكلة تتعلق بكوننا غير متأكدين مما يعنيه الناس حين يقدمون هذه الأجوبة. فمن المحتمل أنهم يقولون إنهم أشخاص غير سيئين مقارنةً بالخيرين الذين يؤمنون بالله ويعتبرون أنفسهم مسيحيين. ومن المرجح أنهم يقصدون أنهم ليسوا ملتزمين التعبير المؤسساتي عن الدين، على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم مسيحيين. غير أن هذا مجرد تخمين. إن ما هو واضح

---

(13) Halman, *The European Values Study*, p. 81.

أنه مهما يكون قد حدث في عصر التنوير، فإنه لم يكن بداية مسيرة إلحاد لا هوادة فيها نحو مجتمع غربي ملحد. وبالنظر إلى الدليل الإحصائي، يبدو أن العكس تقريبًا هو ما حدث. يؤكد الناس بعد عصر التنوير إيمانهم بالله بالقدر نفسه، في الأقل، وربما بقدر أكبر.

إذا كان فشل الالحاد المتواصل يمثل سمة مميزة من سمات التنوير، فإن أهمية المسيحية المستمرة ستكون سمة مميزة ثانية. يؤكد عدد من المنظرين السياسيين والفلاسفة أن أخلاق التنوير تأسست على معتقدات مسيحية[14]. وهذه حقيقة تاريخية. فالأفكار المتعلقة بالقيمة والكرامة الإنسانيتين الفرديتين، والعقل العام المشترك، وتقدم المجتمع البشري عبر التاريخ، وقدرة البشر على دراسة عالمهم، يمكن تعقبها كلها في المصادر اللاهوتية المسيحية. وفي بعض الحالات، كانت الشخصيات المؤسسة للأيديولوجيا الليبرالية والعلم الطبيعي صريحة في تأكيدها الأساس اللاهوتي المسيحي لأفكارها. وبهذا الخصوص يعد جون لوك[15] مثالًا دُرس دراسة جيدة. وفي حالات أخرى، كان الحضور المسيحي واضحًا في الأفكار التي انبثقت خلال التنوير. تعد الفردانية وحقوق الإنسان مثالين كلاسيكيين عن الطرائق التي أثرت فيها المسيحية في الأخلاق العامة. ويبقى أن مفكرين تنويريين آخرين لم يتوقعوا أن يكون هناك صدام بين أفكارهم وإيمانهم المسيحي؛ هنا يعد إيمانويل كانط[16] مثالًا يُستشهد به كثيرًا. ويمكن القول إنه بينما كانت لأفكار معينة - علمية وليبرالية أنوارية - جذور في المسيحية، فإنها ابتعدت جدًا من المسيحية حيث يصعب اعتبارها أفكارًا

---

(14) John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: 1995); Larry Siedentop, *Democracy in Europe* (London: 2000).

(15) جون لوك (John Locke) (1632-1704): فيلسوف وطبيب وسياسي بريطاني، وهو أحد أهم فلاسفة العصر الحديث وعصر التنوير، وأحد رواد المذهب التجريبي (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 4835). (المترجم)

(16) إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804): فيلسوف ألماني حديث، وأحد فلاسفة التنوير الكبار، اشتهر كثيرًا بفلسفته النقدية التي جمعت خلاصة المذهبين العقلاني والتجريبي في نسق واحد يؤسس العلم والأخلاق على أساس الذات، كما أنه أرسى أسس كثير من الفلسفات المعاصرة (Ibid., p. 4269). (المترجم)

مسيحية. لقد أطلق التنوير سيرورة تغيير أدى إلى انفصال الأفكار المسيحية بالتدريج عن أصولها اللاهوتية، لتصل نقطة اضطرتنا إلى القول إنها ما عادت أفكارًا مسيحية. وأي ردة فعل على هذا ستعيدنا إلى المشكلة المتنازع عليها، وهي تلك المتعلقة بالهوية المسيحية. وسوف يتوقف الأمر على الوقت الذي ستحل نهائيًا المسألة المتعلقة بما هو مسيحي وما هو غير مسيحي. من الواضح أنني أكدت أن للمسيحية هوية سلسة ومرنة تجعلها تتكيف مع التحولات التي ألمحنا إليها هنا. ومن الواضح، مع ذلك، أن بعض التغيير حدث مع التنوير، فنحن لا نعيش في الثقافة اللاهوتية نفسها التي كانت للعصور الوسطى.

ما الذي تغير إذًا مع التنوير؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعرف الشيء الذي غاب عن النقاش العام بعد التنوير، والجواب هو «العقيدة» (doctrine). فبينما نجد أن للأخلاق المعاصرة تراثًا مسيحيًا، نجد بالقدر ذاته أن النقاشات العامة في المجتمع الغربي لا تتأثر باللاهوت. ذلك أن النقاشات الكنسية بشأن طبيعة الله، والكرستولوجيا[17]، والإكلزيولوجيا، والكتاب المقدس، والأمور المتعلقة بالخلاص[18] (soteriology)، وتاريخ الخلاص، واللاهوت التي تركز على الروح القدس[19] (pneumatology)، لا تثير اهتمام السوسيولوجيين والمنظرين السياسيين وعلماء الاقتصاد والفلاسفة والمنظرين الثقافيين. وإذا كان هناك اهتمام عام صريح بتعاليم الكنيسة، فإنه اهتمام يقتصر عادة على أسئلة تتعلق بالأخلاق الجنسية الفردية، مثل العلاقات الجنسية المثلية والإجهاض والطلاق والزواج المتكرر. إن ما يعنيه هذا الغياب للعقيدة بالنسبة إلى تاريخنا أنه إذا كانت الأخلاق العامة قد تشكلت بواسطة

---

(17) الكرستولوجيا (christology): فرع من اللاهوت المسيحي يهتم بالمعتقد الذي يتعلق بشخص يسوع المسيح؛ أي بهويته وطبيعتيه الإلهية والإنسانية والعلاقة بينهما فضلًا عن الأمور المتعلقة بالتجسيد والقيامة. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, pp. 99-101. (المترجم)

(18) الإكلزيولوجيا (ecclesiology): فرع من اللاهوت المسيحي يهتم بالقضايا التي لها صلة بالخلاص، مثل مسألة الشر والخطيئة وعلاقة الخلاص بأعمال الإنسان وإرادة الله ...إلخ. Ibid., pp. 479-481. (المترجم)

(19) يفهم الروح القدس (Holy Spirit) في اللاهوت المسيحي باعتباره الأقنوم الثالث في الثالوث الذي يكافئ في الألوهية الآب والابن. (المترجم)

التراث المسيحي، فإنها انفصلت عن الأسئلة العقائدية عند نقطة معينة من تاريخ الغرب. لقد بات بالإمكان مناقشة أخلاق مستمدة من العقيدة المسيحية من دون أن نناقش أيضًا جذور تلك العقيدة والتضمينات المذهبية. وقد حصل هذا الانفصال في عصر التنوير. وإذا ما اعتبرنا هذا الأمر من وجهة نظر الكنيسة، فإنه يعني أن واحدة من المهمات التبشيرية في المجتمع الغربي تتجلى في تحديد الحد الذي يصبح معه مهمًا أو ضروريًا ربط الأخلاق والعقيدة من جديد. وهذا لا يعني أن الكنيسة يجب أن تسعى إلى استعادة الخطاب الأخلاقي الغربي باعتباره ملكًا لها، وإنما قد يعني، عوضًا عن ذلك، أن على الكنيسة أن تعيد سبك عقيدتها في ضوء تطور أخلاق تقع خارج نطاق سيطرتها.

تؤكد الفكرة الرابعة والأخيرة التي سيتم فحصها أن الحقبة الفيكتورية كانت واحدة من الحقب الاستثنائية التي شهدت مستويات مرتفعة للإيمان والممارسة الدينيين. وهذا أمر أساسي بالنسبة إلى تفسيرنا السبب الذي جعل علم الاجتماع المعاصر يقع تحت سطوة فكرة التراجع الكنسي. وإلى الآن، اقترحت أن النشاط الديني في الحقبة القروسطية كان مشابهًا تمامًا لنشاطنا. يتعلق الأمر بنشاط الأقلية ودعم الأغلبية. لقد أبعد التنوير العقيدة المسيحية عن الخطاب العام، لكنه لم يبعدها عن الأخلاق المسيحية التي يمكن تمييزها. وحينذاك تصبح المسألة على النحو التالي: إذا صحَّ تحليلنا، كيف لنا أن نفسر إجماع علماء الاجتماع على أن الكنيسة تراجعت بكل المقاييس؟ يبدو أن فكرة التراجع تتحدى التاريخ الذي قدمته حتى الآن. والجواب عن هذا السؤال يتألف من شقين.

تعد فكرة التراجع فكرة تقارن بين أمرين، فكي يكون هناك تراجع يجب أن يكون انطلاقًا من شيء إلى شيء آخر. ومعنى هذا أنه يمكن أن يكون هناك تراجع، غير أن هذا التراجع ربما لا يكون دليلًا على أن الأمور تسير نحو نهايتها، وإنما أنها تعود فحسب إلى المستوى العادي بعد مستواها الذي ارتفع بشكل استثنائي. وبالتالي يمكن أن يكون التراجع مجرد عودة إلى المستويات المستقرة العادية. هذا ما جرى للمسيحية، فالتراجع من الحقبة

الفيكتورية إلى اليوم هو تراجع، لكنه تراجع من مستوى مرتفع ارتفاعًا استثنائيًا إلى مستوى طبيعي أكثر. يدعم النشاط الديني الاستثنائي للفيكتوريين الفكرة التي تفيد أن المسيحية المعاصرة في حالة تراجع. يتفق علماء الاجتماع على انخفاض في عضوية الكنيسة وفي التردد إليها ودعمها، وذلك بالقياس إلى الحقبة الفيكتورية. ويعد الإحصاء الوطني للعبادة الدينية (National Census of Religious Worship) الذي أعده هوراس مان (Horace Mann) في عام 1851 هو المعيار في ما يخص ذلك. ويؤكد ستيف بروس أن «نحو ثلث البريطانيين كانوا يترددون إلى الكنيسة في أيام الآحاد بحسب إحصاء 1851». ويجعل بعضهم هذه الأرقام أعلى، لتصل إلى نحو 40–50 في المئة من السكان. وبحلول ثمانينيات القرن العشرين، انخفضت هذه النسبة «إلى 17 في المئة من السكان في اسكتلندا، وإلى 13 في المئة في ويلز، وإلى9 في المئة في إنكلترا»[20]. وتثبت مؤشرات أخرى هذا التراجع مثل عدد رجال الدين وعضوية الكنيسة. ومما تجدر ملاحظته أن التردد إلى الكنيسة، حتى في ذروته، لم يكن نشاطًا عامًا. غير أن ما يعزز فكرة التراجع ليس هذا الأمر وحده، فبدلًا من ذلك، تدل المؤشرات الدرامية والقابلة للإثبات انكماش الدعم، ولا شك في تراجع هذا كله. وفي الواقع، يدور الخلاف الرئيس بين علماء الاجتماع والمؤرخين الاجتماعيين بشأن توقيت التراجع وأسبابه أكثر من وجوده. وهذا ما يلاحظه ستيف بروس.

لقد كان القرن التاسع عشر حقبة بلغ فيها التردد إلى الكنيسة ودعمها مستويات مرتفعة فريدة واستثنائية. كان القرن الفيكتوري قرن المسيحية بشكل لا يشبه أي قرن آخر، وكان حقبة يتكافأ فيها تقريبًا النشاط الكنسي والدعم الخامل. فالنشاط الكنسي الواسع كان يعني أن الخطاب العام كان مشبعًا بالأفكار والمصطلحات المسيحية. لكن الحقبة الفيكتورية كانت حقبة استثنائية، وبالتالي لا تصلح مقياسًا للممارسة والاعتقاد الدينيين المعاصرين. علاوة على ذلك، تصبح موضع تساؤل الفكرة المعاصرة المتعلقة بتراجع

---

(20) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 30.

الكنيسة. إن لغة التراجع غير ملائمة البتة للكنيسة المعاصرة. لذلك سيكون لفظ الرجوع إلى الوضع السابق أفضل. لقد رجعت الكنيسة إلى المستويات العادية للاعتقاد والسلوك الدينيين، وهي مستويات مماثلة للحقبة القروسطية بعد تطرف الفيكتوريين. لا يمثل هذا بالضرورة عزاء بالنسبة إلى الكنائس، على اعتبار أنها تمتلك بنية تحتية للتمويل تعتمد على المستويات المرتفعة للعضوية في الكنيسة. ولن تستفيد المؤسسة من أي اطمئنان جديد على أن السلوك الديني المعاصر ليس إدانة لممارساتها. إن ما يبينه هذا الأمر أن الحقبة الفيكتورية حقبة شاذة تتطلب تفسيرًا، لا حقبتنا ومكاننا. ربما نكون أقل مسيحيةً من الفيكتوريين، لكنهم كانوا مسيحيين أكثر بكثير من غيرهم.

في هذه المقدمة الطويلة، بدأتُ ما سيوجه هذه الدراسة. لقد كان هذا الأمر ضروريًا نظرًا إلى أن المسألة هنا لا تتعلق بتاريخ بسيط له بداية ووسط ونهاية. بدلًا من ذلك، ألجأ إلى التاريخ، إضافة إلى التحليل الاجتماعي والنظرية الثقافية، كي أفهم طبيعة العلمانية الغربية المعاصرة. أما هدفي، فتحليليٌّ بقدر ما هو شائع وجدلي. وتشكل مناقشتي أفكاري المركزية الأربعة أساس هذا التاريخ للعلمانية. قد يبدو أنني بتركيزي الكبير على الديانة المسيحية أسأت إلى فرادة الأيديولوجيا العلمانية وشموليتها، وتلك مخاطرة. ومهما يكن الأمر، فإن التركيز على الطبيعة الملأى بالمفارقات للاعتقاد المعاصر باعتباره مسيحيًا وعلمانيًا في الآن نفسه، لا يقر فقط بالتاريخ المشترك لهذين النسقين الفكريين، وإنما يقر بأهميتهما المشتركة بالنسبة إلى فهم هوية الغرب أيضًا. إن وصف المجتمع الغربي بالعلماني فحسب لن يكون ممكنًا ما لم يتم تجاهل المؤشرات الدينية المهمة التي التقطناها بانتظام في الإحصاءات. ولا يمكننا، مع ذلك، وصف الغرب بأنه مسيحي؛ ذلك أن الصورة أعقد من ذلك بكثير. ومن خلال فهم هوية المجتمع الغربي بواسطة الاعتراف بالخيوط المترابطة للأيديولوجيا العلمانية واللاهوت المسيحي سنتوصل إلى التاريخ الذي سيمكّننا من فهم مشهدنا الفلسفي والثقافي والديني المعاصر.

الفصل الثاني

العلم: التقانة الجديدة

تهدف هذه الدراسة إلى تعميق فهمنا لهوية المجتمع العلماني الغربي الثقافية والدينية. وما إن شرعنا في دراستنا هذه حتى ظهر سؤال واضح: ما أمر الحكايات التاريخية الموجودة سلفًا عن العلمانية؟ هذا هو السؤال الذي سيشغل هذا الفصل والفصل الذي يليه.

لقد رُوي تاريخ العلمانية من منظورين: تروي إحدى المقاربات قصة العلمانية باعتبارها تاريخًا اجتماعيًا، فتقول إن العلمانية ظهرت متزامنة مع المجتمع الحديث. فقد عملت ظروف هذا المجتمع، كتمدنه وتعدديته الدينية وتفككه الاجتماعي على سبيل المثال، ضد بقاء الدين. هكذا تداعت المسيحية بسبب عجزها عن مجاراة الحياة الحديثة. وسنفحص هذه الرواية في الفصل التالي. أما المنظور الثاني فيؤكد أن العلمانية كسبت النزال بين الأفكار. لقد ظهرت العلمانية وتطورت لأنها كانت متفوقة، فكريًا، على المسيحية. ومن ثم أقنعت المزيد من الناس بحقيقتها. لقد كان العلم، على وجه الخصوص، قادرًا على تهميش اللاهوت المسيحي في تفسيره أحداث العالم. ذلك أن تفسير داروين[1] للتطور ونظرية الانفجار العظيم من الصدقية الفكرية أكثر مما لقصص الخلق الواردة في سفر التكوين. وفي هذا الفصل سيكون الصدام الفكري بين العلمانية والدين موضوع بحثنا.

يبدأ هذا النقاش بنقد الحكاية التقليدية عن ظهور العلمانية. وهناك مشكلة أساسية واحدة تصطدم بها هذه الحكاية. فعلى الرغم من انتصار العلم، لم يختف الدين نتيجة ذلك. وتعد الولايات المتحدة الأميركية خير مثال على

(1) تشارلز داروين (Charles Darwin) (1809–1882): عالم طبيعيات إنكليزي اشتهر بنظريته عن التطور من خلال الانتقاء الطبيعي. (المترجم)

هذه المعضلة، فهي الأمة الأكثر علمية في العالم، ومع ذلك ما فتئ الدين فيها يمثل قوة سياسية وثقافية واجتماعية كبيرة ومهمة. كما أن العدد الكبير من العلماء المحترمين الذين هم مسيحيون في الوقت نفسه دليل إضافي على إمكان التعايش بين العلم والمسيحية. ومن ثم يتعين على تاريخ العلمانية الذي يركز على معركة الأفكار، خاصة بين العلم والمسيحية، أن يفسر بقاء الدين بعد انتصار العلم. وما سنراه، وهو أمر مفاجئ إلى حد، أن الملحد سيغموند فرويد[2] هو الذي سيمدنا بمفاتيح حل هذه المعضلة. لقد حلل فرويد كيفية استحواذ العلم على ما كان للدين من وظيفة تقانية. ومع ذلك، فالأمر الواضح هو أيضًا أن الدين يؤدي وظيفة أخلاقية مهمة ليس العلم مجهزًا للنهوض بها. ومن ثم، فإن المجتمع الغربي مجتمع علمي من الناحية التقانية، لكنه لا يزال مسيحيًا من الناحية الأخلاقية. وهذا ما سيقودنا إلى الفكرة التي تقول إن المجتمع العلماني الغربي مجتمع يجب التفكير فيه باعتباره «مجتمع أخلاق».

الحكاية التقليدية عن ظهور العلمانية

لو وجد أب مؤسس للعلمانية لكان أنكساغوراس[3]. ولد هذا الرجل في كلازومينا بأيونيا (Clazomenae-Ionia) نحو عام 500 قبل الميلاد[4]. وقد دعاه الحاكم بيركليس[5] إلى أثينا، ضمن مشروعه لتهذيب الأثينيين. عاش هناك، بحسب ما نعلم، ما بين عامي 462 و432 قبل الميلاد. وقد عُهد إليه تقديم الفلسفة إلى

(2) سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856–1939): مفكر وعالم نفس نمساوي، ومؤسس التحليل النفسي نظرًا ومراسًا. التحليل النفسي أصبح في ما بعد إحدى مدارس علم النفس والعلاج النفسي الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 2964.) (المترجم)

(3) أنكساغوراس الكلازوميني (Anaxagoras) (500–428 ق. م): فيلسوف يوناني وأحد أهم الفلاسفة السابقين لسقراط، اشتهر بأفكاره التي كانت تناقض التفسير الأسطوري السائد للظواهر الطبيعية، الأمر الذي كاد يفقده حياته (Ibid., p. 336). (المترجم)

(4) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: 1996; [1946]), pp. 68-69.

(5) بيركليس (Pericles) (495–429 ق. م): سياسي يوناني حكم أثينا في أواخر القرن الخامس الميلادي وجعلها مركزًا ثقافيًا وسياسيًا وتجاريًا في اليونان. (المترجم)

الأثينيين. كان الرجل منتميًا إلى التقليد العلمي والعقلاني الأيوني، ويُعتقد أنه أول من رأى أن الذهن يمكن أن يكون سبب التغيرات الجسدية، ويحيل على أعماله كل من أفلاطون وأرسطو. واشتهر في الأوساط العلمية ما قاله عن الشمس والقمر. وحين شاخ بيركليس وصار أضعف سياسيًا، شرع خصومه في مهاجمته، واستتبع ذلك مهاجمة حلفائه. هكذا اتهم أنكساغوراس بتدريس الهرطقة بناء على القوانين الجديدة التي استحدثها الأثينيون الذين بات واضحًا أنهم تحسنوا تحسنًا ملحوظًا. كان ما لقنه أنكساغوراس أن الشمس لم تكن الإله هيليوس[6] الذي يقوم برحلته اليومية الطويلة عبر السماء، وإنما هي في الواقع صخرة حمراء ملتهبة. كما أكد أيضًا أن القمر تكوّن من الأرض ويعكس ضوء الشمس. وبسبب هذه الأفكار المعادية للدين، تعرض أنكساغوراس للاضطهاد. لم يُعرف بالتحديد ما جرى له بعد محاكمته، ما عدا أنه اضطر إلى الفرار من أثينا، على الأرجح بمساعدة بيركليس، فعاد إلى أيونيا. وهناك أسس مدرسة.

ما الذي يؤهل أنكساغوراس ليكون الأب المؤسس؟ أولًا وقبل كل شيء، يدحض الرجل تفسير الشمس والقمر بأسباب فوق طبيعية ويحل محلها السبب الطبيعي المادي. ومن المشكوك فيه أن يكون ممكنًا وصفه بالعالم وفقًا لأي تعريف حديث. ومع ذلك، فإن ما يمنحه مكانته في التاريخ العلماني هو رفضه أي ميثولوجيا متصلة بعالم آخر. **ثانيًا**، لقد اضطهدته السلطات الدينية بسبب أفكاره العلمية. وربما كان من الأفضل له لو استُشهد لكن حتى مع افتقاره إلى هذا الأمر المثالي (بالنسبة إلى الجميع ما عدا أنكساغوراس)، فإنه قدم صورة جيدة عما كانت عليه في ما بعد. إن إحدى السمات المميزة للعلمانية المعاصرة والتاريخية، كما عبرت عنها الجمعيات الغربية، العلمانية والإنسانوية، هي الشعور بأن القوى الدينية المحافظة تهددها باستمرار. ولهذا، فإن ما جرى لأنكساغوراس جرى لاحقًا لغاليلي[7] ومن ثم لداروين.

---

(6) هيليوس (Helios): إله الشمس في الأساطير اليونانية، وهو من الجيل الأول للآلهة اليونانية؛ أي جيل العمالقة أو التيتان. (المترجم)

(7) غاليليو غاليلي (Galileo Galilei) (1564-1642): عالم إيطالي، أحد الشخصيات المهمة في الثورة العلمية في القرن السابع عشر وأحد مؤسسي المنهج التجريبي في العلوم. (المترجم)

يعد مثال أنكساغوراس مفيدًا لأنه يوضح ما نقصده عندما نسعى إلى تعريف العلمانية؛ العلمانية طريقة تفكير في العالم والحياة لا تقوم على معتقدات فوق طبيعية (ما ورائية). وواضح أن هذا يستلزم رفض المعتقدات الدينية. فالعالم وحياتنا يجب دراستهما وفحصهما والتفكير فيهما من دون الإشارة إلى أي شيء يقع خارج ما يمكن أن يعرفه البشر هنا والآن. إنها أسلوب حياة أو تأويل للحياة يحيل على النظام الطبيعي وحده، ولا يحيل أبدًا على ما فوق الطبيعة[8]. تسعى التواريخ التقليدية للعلمانية إلى الإجابة عن السؤال الآتي: كيف أتينا من عالم تهيمن عليه العقيدة الدينية إلى عالم أصبحت فيه العلمانية، ولا سيما العلم، أهم الوسائل لفهم الحياة؟

على الرغم من وجود شخصيات مثل أنكساغوراس، فإن التاريخ الحقيقي للعلمانية يبدأ بعد العصور المظلمة. إنه يبدأ بأولى ملامح عصر النهضة (Renaissance) ومستهل نهاية العصور الوسطى. عند هذه النقطة بدأ تهديد هيمنة المسيحية الفكرية، وكانت النزعة الإنسانوية المنافس الأول. فبالنسبة إلى الإنسانويين الجدد، يمكن مباشرة البحث العلمي والسعي وراء الحكمة من دون الرجوع إلى ما هو إلهي؛ إذ يمكن أن يتعلم البشر بعضهم من بعض ومن نظام الطبيعة. وإذا أرادوا أن يزدادوا معرفة وحكمة، فإنهم يستطيعون النظر بعضهم إلى بعض، وتلك هي العلوم الاجتماعية، أو النظر إلى الأرض، وتلك هي العلوم الطبيعية، بدلًا من أن يحدقوا في السماوات. اكتشاف الفنون الكلاسيكية والأدب والفلسفة الكلاسيكيين أتاح وجهة نظر إنسانوية للعالم. وهناك عوامل أخرى شجعت هذا الاتجاه الجديد. منها الطبقة الوسطى التي

---

(8) تعد الجملة الأخيرة إعادة صوغ تشرح مواقف روفس جونز (Rufus Jones)، الأميركي المنتمي إلى طائفة الكويكرز [البروتستانتية]. اللافت أن الكنائس كانت مهتمة بالعلمانية كاهتمام المنظمات العلمانية بها. فقد خصص «لقاء القدس للمجلس التبشيري الدولي» (The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council)، وهو حدث دولي كبير في تاريخ الكنيسة، اهتمامًا كبيرًا لموضوع العلمانية. والكثير مما يلي مستمد من أعمال المشاركين في هذا اللقاء، ولا سيما خطاب روفس جونز. Rufus Jones, «Secular Civilization and the Christian Task,» in: *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems. Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, 24 March to 8 April 1928, Vol. 1* (London: 1928), pp. 284-338.

ازداد ازدهارها والتي كانت مهتمة بالأعمال التجارية والاقتصادية أكثر من اهتمامها بالدين. وقد أنتج ظهور القومية (nationalism) منافسًا آخر لمشاعر كانت مركزة في السابق على الكنيسة. وفي أعقاب عصر النهضة مباشرة جاء الإصلاح الديني البروتستانتي. هكذا تضافرت القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع الخلاف اللاهوتي لتساهم في تفتيت وحدة الكنيسة الغربية. ومع الانقسام اللاهوتي تبددت سلطة الكنيسة. توقفت الكنيسة عن الحث بصوت واحد، حيث تصادمت الطوائف والكنائس المحلية تصادمًا عنيفًا في الأغلب، مقوضة بذلك التأثير الذي يمكن أن تمارسه كل واحدة منها. وقد شجعت الحروب الدينية التي تلت الإصلاح الديني، كثيرين من ذوي الحصافة على هجر ما هو إلهي للسعي وراء المعرفة الإنسانية من أجل الإنسان ومصلحته. لكن شيئًا من هذا لا يعني إطلاقًا أن العلمانية هيمنت في زمن الإصلاح الديني. غير أن ما جرى هو أن تفوُّق اللاهوت المسيحي الذي لا جدال فيه باعتبارها ملكة العلوم، كان قد ولى بلا رجعة.

جاء العلم لاحقًا، ولم يشكل في البداية تهديدًا للمسيحية. لقد كان العلماء العظام الأوائل، وهم ديكارت[9] وكيبلر[10] وغاليلي ونيوتن[11]، رجالًا متدينين لم يتخيلوا أن أفكارهم سوف تدفع الله في النهاية خارج المجال العام. لكن بينما كان القرن الثامن عشر يتقدم وتزداد عقلانية التنوير هيمنة،

(9) رينيه ديكارت (René Descartes) (1596–1650): فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائي فرنسي اشتهر بأنه أب الفلسفة الحديثة، لأنه سعى إلى إعادة بناء الفلسفة على أسس جديدة بعيدًا عن التقاليد الفلسفية القروسطية والقديمة التي كانت مهيمنة في زمنه، وشدد على الشك المنهجي، وله اكتشافات علمية في الرياضيات والبصريات (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 2095). (المترجم)

(10) يوهانس كيبلر (Johannes Kepler) (1571–1630): فلكي ورياضي ألماني، اشتهر باكتشافه القوانين التي تصف حركة الكواكب، وبذلك منح فرضية مركزية الشمس الأساس التجريبي الأهم حتى ذلك الوقت، كما أنه صاغ فرضية عن قوى تعمل عن بعد بين الشمس والكواكب تشبه عمل المغناطيس، ونيوتن هو الذي سيضع الصياغة الرياضية للجاذبية (Ibid., p. 4331). (المترجم)

(11) إسحاق نيوتن (Isaac Newton) (1642–1727): رياضي وفيزيائي إنكليزي، اشتهر باكتشافه نظرية الجاذبية العامة، وكان عمله العلمي المساهمة الأهم في تحول الفلسفة الطبيعية إلى الفيزياء الحديثة، وله اكتشافات علمية في البصريات ومحاولات في الخيمياء واللاهوت (Ibid., p. 6007). (المترجم)

عبر النظر الفكري، خلال مراحل متدرجة، «إلى النزعات الربوبية[12] والتشكيك[13]، وبعد ذلك نحو الإلحاد[14] بخطوة بسيطة. وبالنسبة إلى إله ما عاد مطلوبًا لتفسير العالم القائم، فإنه ما عاد أيضًا يُفكَّر فيه حتى باعتباره ضرورة لبدء الخليقة»[15]. لم تستطع كل من الحقبة الرومانسية[16] والحركة الإحيائية الميثودية[17] والحركة الإنجيلية[18] وصعود النزعة التقوية[19] فعل أي شيء في وجه انتصار العلم والعقل. وبينما كان القرن التاسع عشر يمضي قدمًا، كانت العلوم الجديدة مثل البيولوجيا والجيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم الفلك وعلم تحسين النسل وعلم النفس تزيد من تهميش الدين.

---

(12) تعني الربوبية في معناها الشائع الإيمان بأن الله خلق العالم، لكنه بعد هذا لا يمارس عليه أي سيطرة أو عناية إلهية. أما المعنى الأدق للربوبية فهو التأكيد لوجود إله خالق للعالم، لكن مع رفض أي وحي إلهي، ومن ثم تأكيد أن العقل البشري وحده يستطيع أن يمدنا بكل ما نريد معرفته كي نعيش حياة دينية وأخلاقية قويمة (Ibid., pp. 2038-2049). (المترجم)

(13) تعني النزعة الريبية (scepticism) في معناها البسيط أننا نخفق في معرفة أي شيء إخفاقًا تامًا أو جزئيًا؛ أي إن معتقداتنا وأفكارنا غير مؤكدة، أو غير مبررة، أو غير معقولة، أو ليست أكثر معقولية من المعتقدات المناقضة لها. (المترجم)

(14) يعني الإلحاد (atheism) بالمعنى الضيق عدم الإيمان بوجود إله الديانات التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام) (Ibid., p. 659). (المترجم)

(15) Jones, «Secular Civilization,» p. 292.

(16) الرومانسية: هي حركة فنية وأدبية وفلسفية ازدهرت في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، وسعت إلى مقاومة السلطة المطلقة للعقل والعقلانية الحديثين وإلى التحرر من الوهم والاغتراب اللذيْن خلقتهما الحداثة. (المترجم)

(17) الحركة الإحيائية الميثودية (Methodist Revival): هي حركة دينية تجديدية ظهرت أواسط القرن التاسع عشر في داخل الكنيسة الأنغليكانية. (المترجم)

(18) الحركة الإنجيلية (Evangelical Movement) (ليس نسبة إلى الإنجيل بل نسبة إلى الاسم فقط «evangel» الذي يعني في أصله اليوناني «الأخبار الجيدة») أو البشارة: هي حركة دينية ذات توجه محافظ داخل البروتستانتية يعاكس التوجه الليبرالي داخل البروتستانتية، وهي حركة برزت في القرن التاسع عشر وازدهرت بقوة في القرن التالي (*The Popular Encyclopedia of Church History* (Harvest House, 2013), pp. 142-143). (المترجم)

(19) النزعة التقوية (Pietism): حركة دينية ظهرت في الأوساط البروتستانتية في القرن السابع عشر بأوروبا، وهي أهم حركة تجديدية بعد الإصلاح الديني، وكانت غايتها تجديد المبادئ اللوثرية (Ibid., p. 271). (المترجم)

ثمة حدثان فكريان، كلاهما من القرن التاسع عشر، يلخصان قدرة العلم والعقل على تقويض المسيحية. **أولهما**، وهو الأشهر، كان نشر كتاب **أصل الأنواع** (*Origin of the Species*) لتشارلز داروين. ونتيجة نشر هذا الكتاب، أصبح باستطاعة البشر أن يفسروا أصولهم بأنفسهم ومن أجل أنفسهم. وهم يستطيعون فعل ذلك مناقضين التفسير الكنسي، ومن دون الرجوع إلى ما هو إلهي، إذا أرادوا ذلك. وإذا كان الخلق يستلزم وجود محرك أول، فإنه يمكن حينئذ أن يكون الله؛ لكن من غير المحتمل أن يكون هذا الإله هو إله الكنيسة الشخصي، المتجسد في شكل بشري، وصانع المعجزات. لقد أنتج البحث العلمي دليلًا يكشف عن أن تاريخ الخلق المدوَّن في سفر التكوين خاطئ. هكذا تلاشت سلطة الكنيسة تمامًا.

كان الحدث الفكري الثاني من عمل داروين أقل شهرة لكنه يضاهيه في إثارة المشاكل للكنيسة. يتعلق الأمر بظهور دراسات نقدية موضوعها الكتاب المقدس، بيّنت أن الكتب الأساسية في العهد القديم كانت مزيجًا من مصادر أقدم. لقد تم جمع قصص وأساطير ذات مغزى أخلاقي (legends) وأخرى مفسرة للكون (myths)، ومجموعة من الحكم، بغية إنتاج القصص الواردة في الكتاب المقدس المسيحي. وتبعًا لذلك، تزايد الوعي بوجود دور بشري في الوحي الإلهي. وقد أظهرت الأبحاث النصية في العهد الجديد وجود عمليات مماثلة فيه. وفي النهاية، ستطرح تساؤلات أساسية بخصوص هل إن كان بعض أقسام الأناجيل، التي جرى التعامل معها في السابق على أنها حقيقة تاريخية، ينبغي أن تعد كذلك الآن. على سبيل المثال، هل من المفترض أن تعامل قصص المعجزات حرفيًا على أنها حقيقة تاريخية؟ وهل قال يسوع كل ما نُسب إليه؟ لا يوجد اكتشاف قوض وحده حقيقة المسيحية، ولا توجد نظرية فعلت ذلك وحدها، لكن صدقيتها تهاوت شيئًا فشيئًا. لقد بدا أن العلم والعقل يعرفان عن الخلق والوحي أكثر مما تعرفه الكنيسة. يلخص روفس جونز[20] تحوّل الفكر البشري

(20) روفس جونز (Rufus Jones) (1863-1949): كاتب أميركي وأحد أهم زعماء طائفة الكويكرز البروتستانتية في زمنه. (المترجم)

على مدى أربعة قرون: لقد أنتجت الكنيسة في ما مضى، بكتبها المقدسة «الموحاة» و«عقائدها القديمة» وكهنتها و«أسرارها المقدسة»، «سحرًا معينًا وألقته في عقول الناس ودانت أي اعتراض عليها». أما الآن «فلا شيء يمكنه الصمود في وجه السلطة الجديدة لحقائق البرهان وأدلة المختبر»[21].

لقد تعرضت المسيحية والكنيسة للهجوم من مختلف النواحي. واستطاع كتّاب التنوير مثل فولتير[22] أن يهزأوا بحدة وطرافة من ادعاءات رجال الدين الفرنسيين وغطرستهم. بينما شك هيوم[23] في الأدلة التي تدافع عن وجود الله، وأذاع نيتشه[24] أن الله قد مات، وأنه قتل على يد الإنسان، وبشكل أكثر حدة، نادى نيتشه بإرادة تكون أقوى من أخلاق الرق المسيحية. وقد أكد فيورباخ[25]، الذي أثر كثيرًا في ماركس[26]، أن الله كان فكرة من صنع الإنسان، في حين رأى ماركس نفسه أن الدين مجرد صديق للطاغية وعزاء زائف للمضطهد. ثم جاء المسمار الأخير الذي دقَّه فرويد في النعش المسيحي، إذ قدم تفسيره السيكيولوجي العلمي لظهور الدين. عندما نالت البشرية صحة ذهنية جيدة، وعندما صارت راشدة ونضجت تمامًا، اتضح لها أنه بات ممكنًا

---

(21) Jones, «Secular Civilization,» p. 296.

(22) فولتير (Voltaire) (1694-1778): مفكر وكاتب فرنسي، وأحد أشهر فلاسفة التنوير. لم يكن فيلسوفًا نسقيًا ذا فلسفة خاصة، بل كان، بالدرجة الأولى، مترجمًا ومؤولًا ومبسطًا لأعمال فلاسفة وعلماء آخرين، خاصة لوك ونيوتن (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 8909). (المترجم)

(23) ديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776): فيلسوف اسكتلندي تعد فلسفته تتويجًا لتجريبية لوك وبيركلي، كما اشتهر بنزعته الشكية (Ibid., p. 3690). (المترجم)

(24) فريديريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900): فيلسوف ألماني اشتهر بنقده الحاد لكل الأشياء التي تعد في زمنه مقدسة، ولا سيما القيم الحداثية مثل الديمقراطية والمساواة والحقيقة. وقد منح شأنًا كبيرًا لإرادة القوة، واقترح بديلًا من القيم التي هاجمها قيمًا جديدة ومثالًا جديدًا للإنسان المتفوق (Ibid., p. 6037). (المترجم)

(25) لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804-1872): فيلسوف ألماني من الهيغليين الشباب، اشتهر بنقده الجذري للاعتقاد الديني وبتأثيره القوي في ماركس (Ibid., p. 2798). (المترجم)

(26) كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883): فيلسوف ألماني اشتهر بكونه المنظر الأهم بين منظري الاشتراكية. لم يكن فيلسوفًا بالمعنى التقليدي، لأنه كرس معظم حياته للنشاط السياسي الراديكالي وللصحافة وللدراسات النظرية في التاريخ والاقتصاد السياسي (Ibid., p. 5186). (المترجم)

رمي المعتقدات الدينية مثل دمى الحضانة التي ما عاد يرغب فيها الأولاد. لقد ساعدت الإنسانية في طور الطفولة من حضارتها، غير أن الوقت قد حان لترك أشياء الطفولة جانبًا.

هناك شعور بأن تفاصيل هذه القصة التاريخية لا تحتاج إلى أن تكون صحيحة كي يكون لها وزن؛ إذ يوجد انطباع بأن العلمانية كسبت النزال من الناحية الفكرية. تلك هي الحال على الرغم من أن معظم الناس لم يسبق أن درسوا ماركس أو فرويد أو فيورباخ أو نيتشه أو داروين، ولديهم فكرة غامضة فحسب عما يقوله هؤلاء. ثمة وجه آخر من أوجه المجتمع الغربي، وهو جانب من علمانيته، يفيد أن اللاهوت المسيحي ما عاد مصدرًا للحقيقة كلها في المجال العام. فالنقاشات العامة، أي الإعلام والحوارات بين الأصدقاء والزملاء لا تبالي بمعتقد التكفير عن الذنب ولا بمغزى الأخرويات [أو علم الآخرة] (eschatology) أو بتطورات فكرة الثالوث. إنها تهتم، بدلًا من ذلك، بالعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وتقلقها قضايا الصحة والعدالة الجنائية والبيئة والأمن الاقتصادي. والنتيجة أن المجتمع العلماني الغربي هو المجتمع الذي انتهت فيه أهمية هيمنة الدين في المجال العام، تلك الهيمنة التي كان يتمتع بها في السابق. لكن، وهذه هي النقطة المهمة، فبينما صار الدين المسيحي لا يهيمن على المجتمع الغربي، لم يُستبعد كليًا من المجتمع، إذ يبدو أن المسيحية تأقلمت بشكل جعلها تبقى ذات شأن في المجتمع الغربي، حتى إن لم تصبح الخيار الوحيد المتاح.

الحروب الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية

توضح الحروب الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية النقطة التي أعالجها. تكشف سوزان جاكوبي[27]، في تاريخها عن العلمانية الأميركية، عن وجود تحول في اللهجة حين التفكير في العلمانية[28]. ولا يلفتنا محتوى الكتاب،

---

(27) سوزان جاكوبي (Susan Jacoby) (1945–): باحثة وكاتبة أميركية مستقلة تهتم بقضايا الدين والعلمانية وتاريخ العقل، وتشتهر بنضالاتها ضد اليمين المسيحي. (المترجم)

(28) Susan Jacoby, *Freethinkers. A History of American Secularism* (New York: 2004).

لمزيد من التفصيلات بشأن إنغرسول، يُنظر بشكل خاص ص 157–185.

إنما الحافز لكتابته، والوعي بأن المسيحية لا تزال قوة ثقافية وسياسية كبيرة في المجتمع الأميركي.

بطل كتاب جاكوبي هو روبرت إنغرسول (Robert Ingersoll)، المشهور بأنه «من كبار المؤمنين باللاأدرية»[29]. كان الرجل خطيبًا من القرن التاسع عشر. انخرط في السياسة قبل أن يشتهر بهجومه الآسر والمسلي على الكنيسة. إنغرسول، ابن الكاهن المشيخي[30] (الأمر الذي لا مهرب منه)، جاب الولايات المتحدة الأميركية خطيبًا في الجماهير ومدافعًا عن بديل إنساني للمسيحية. لقد سعى إلى تحرير الناس من قيود الدين، وقدم لهم رؤية عن إنسانية تسلك، بطريقة حرة، مسارًا عقلانيًا في الحياة من أجل خير المجتمع. كان الدين، من وجهة نظر إنغرسول، سجنًا جعل الإنسان أسير الخرافة ومنعه من إدراك طبيعته الحقيقية. تقتبس جاكوبي من أحد خطبه قوله:

> إننا نضع أسس الهيكل العظيم للمستقبل ليس هيكلًا لكل الآلهة، وإنما هيكل لجميع البشر؛ فيه سيُحتفى بدين الإنسانية وفقًا لشعائر ملائمة. إننا نعمل بأقل ما في مستطاعنا لتعجيل ذلك اليوم الذي سيكف فيه المجتمع عن إنتاج الأثرياء والشحاذين الكسل المتخم والتجويع، وعن وضع الحقيقة في الأسمال البالية، وعن تتويج الخرافة وإلباسها الحُلل. إننا نبحث عن ذلك الزمن حين سيكون النافع مبجلًا، وعندما سيصبح العقل تاجًا على دماغ العالم، ملكًا للملوك وإلهًا للآلهة[31].

---

(29) اللاأدرية (Agnostic): بالمعنى العام هي من يتبنى موقفًا يتجنب الإيمان بالله ويتجنب أيضًا عدم الإيمان به. أما بالمعنى الدقيق، فإن اللاأدرية (agnosticism) تعني عجز العقل البشري عن تقديم أسس عقلية كافية لتبرير الإيمان، أو عدم الإيمان، بوجود الله (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 137). (المترجم)

(30) المشيخية (Presbyterianism): نظام للمسيحية التي تم إصلاحها، وهو نظام كالفيني تم تأسيسه في اسكتلندا في ستينيات القرن السابع عشر يؤكد إصلاح الكنيسة من ناحية العقيدة والحكم والعبادة. وهو نظام يشتهر بانتخابه لجماعة من الشيوخ يعتبرون قادة له (*The Popular Encyclopedia of Church History*, pp. 275-276). (المترجم)

(31) Jacoby, *Freethinkers*, p. 173.

لقد ضاع بعض معنى هذا المقطع لمصلحة التأثير البلاغي. ومع ذلك، يتضح أن الهدف كان تشجيع الإمكانات البشرية التي تحررت من العقيدة الدينية والاحتفاء بها. والواضح بالدرجة الأولى هو مهاجمة ضرر الدين وآثاره.

لقد أوضحت جكوبي نفسها تغيير اللهجة. ذلك أن غاية تاريخها هي تذكير الشعب الأميركي بميراثه الإنساني المجيد، وهو التفكير الحر كما هو واضح وضوحًا لا غبار عليه من عنوان الكتاب. إن تهديد اليمين المسيحي للحريات الأساسية هو الذي يُحتِّم القيام بهذا الأمر. ترفع جاكوبي السلاح في وجه الحروب الثقافية التي تجتاح السياسة الأميركية. إنها تخشى قبضة اليمين المسيحي الخانقة على الحزب الجمهوري، وهي محبطة من تصريح آل غور (Al Gore)، المرشح الديمقراطي، خلال الحملة الانتخابية الرئاسية لعام 2000 حين سأل نفسه «ماذا كان يسوع ليفعل؟» قبل اتخاذ القرارات التنفيذية الكبرى. تعتقد جاكوبي أن الشعب الأميركي نائم بينما يتأكّل بالتدريج الفاصل الأساسي والضروري بين الكنيسة والدولة. والحقيقة أن الرضا هذا بالوضع القائم، الذي يفترض أن للدين تأثيرًا محمودًا على المجتمع «ويجب أن يكون كذلك دائمًا»، هو «شرط لا غنى عنه لنجاح الأقلية المحافظة جدًا». تكمن مهمة جاكوبي في تنبيه الشعب الأميركي إلى تجدد مخاطر قوة الدين وتأثيره. وهناك سلاح كبير في ترسانة جاكوبي الثأرية، وهو أن تساوي بين الكنيسة والنزعة الاجتماعية المحافظة من جهة، والنزعة الإنسانوية والإصلاح الاجتماعي، من جهة ثانية. وغالبًا ما يتم الاستشهاد بالحركة النسوية في هذا السياق، بعد ظهورها. منذ زمن طويل دعم الإنسانويون، مثل إنغرسول، الحركة المدافعة عن حقوق النساء، في حين دعمت الكنيسة الوضع القائم. وتمثل مسألة الإجهاض مثالًا آخر على هذا الأمر. في الواقع، كان الاستثناء الوحيد حركة الحقوق المدنية[32]

(32) حركة الحقوق المدنية (Civil Rights Movement): حركة نضالية ظهرت في خمسينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة الأميركية، وكان هدفها النضال ضد التمييز والفصل العنصريين من خلال مسيرات احتجاجية ضخمة. (المترجم)

ودور كنائس السود في مناصرة الحقوق المتساوية. هكذا تعوّدت الكنيسة مقاومة التغيير الاجتماعي، كما تؤكد جاكوبي.

يوضح عمل جاكوبي الأولويات الجديدة التي طغت على العلمانية، حيث تم إقصاء الجدل المتعلق بوجود الله والعلاقة بين العقل والإيمان إلى أدنى اهتمامات الإنسانوية. فهناك كتّاب مثل ريتشارد دوكينز[33]، الذي يرغب في وضع حد لدعم المسيحية من الشعب، لكن أثرهم في الإيمان الشعبي ضعيف على الرغم من ظهورهم الإعلامي الكبير. فقضاياهم بالية، وحروبهم مناوشات هامشية. ربما يفاجئ هذا القول، وبالتالي يبدو أن موضوعًا مثل التطور غالبًا ما يكون الموضوع الرئيس الذي يجتمع بشأنه العلماء والمسيحيون حين يختلفون. إنه يستحوذ على جميع العناوين الرئيسية، ولا سيما في الولايات المتحدة الأميركية، حيث تحولت المدارس المختلفة إلى ساحة معركة. وتزعم المجموعات المسيحية أن نظرية داروين في التطور ليست سوى نظرية، ومن ثم يجب ألا تدرّس في المدارس باعتبارها حقيقة ولا على أنها تفوق سفر التكوين. تزعم هذه المجموعات أن الدليل على صحة نظرية التطور ناقص ومعيب. وفي كثير من الأحيان، ليوضحوا معتقداتهم وكي يضايقوا العلماء، يقتبسون آراء الذين يؤيدون التطور، بما في ذلك داروين نفسه. يحاجج العلماء، وهم في العادة محقون في ذلك، أن اقتباس أقوالهم يتم خارج السياق، أو أن أقوالهم تلك وردت لغايات بلاغية. نجد أن مواقع المدافعين عن التطور، مع البروفيسور ريتشارد دوكينز، في الطليعة، ويؤكدون أن الدليل العلمي يدعم التحليل الدارويني دعمًا كاملًا[34].

---

(33) ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) (1941 -): عالم بيولوجيا تطورية وعالم للسلوك الحيواني، وهو بريطاني، كما أنه مشهور بكتاباته التي تبسط العلم وبدفاعه الشرس عن الإلحاد. (المترجم)

(34) يُنظر على سبيل المثال: Dawkins Richard, «God's Gift to Kansas,» and Dawkins Richard & Richard Harries (Bishop of Oxford), «Creationism is Bad Science and Bad Theology,»

كلاهما متوافر على موقع الجمعية الإنسانوية البريطاني (British Humanist Association): http://www.humanism.org.uk

أما وجهة النظر المدافعة عن مذهب الخلق، فهي ممثلة خير تمثيل على الموقع الإلكتروني لمعهد بحوث الخلق (Institute for Creation Research): http://www.icr.org

لذلك يبدو أن الجدل بين مذهب التطور ومذهب الخلق[35]، يمثل الموقع الأنسب للشروع في تحليل الصدام بين العلم العلماني والمسيحية؛ لأسباب ليس أقلها أن هذه هي النقطة التي يبدو عندها أن الصدام بين العلم والمسيحية صدام مباشر.

غير أننا لن نركز على هذه المسألة لأن معظم المسيحيين قبلوا نظرية داروين عن التطور على أنها ليست لحظة إيمان أو عدم إيمان بالنسبة إلى المسيحيين الغربيين، ولا يفهمونها كأنها التهديد الكبير الذي يواجه العلمانيين. لقد كانت قضية عامة خطرة في القرن التاسع عشر، غير أن المسيحية تقدمت منذ ذاك الوقت، وتكيفت مع هذه القضية ومع اكتشافات أخرى في المجال العلمي. ولكن هذا لا ينفي أنها قضية شهيرة بالنسبة إلى مجموعات مسيحية إنجيلية معينة في الولايات المتحدة الأميركية. فهذه المجموعات تعمل بكد لجعلها قضية الدولة وقضية وطنية. ومع ذلك، فإن التحريض السياسي الفعال من بعض المسيحيين الإنجيليين لا يعني أن مذهب الخلق مهم بالنسبة إلى محللي المجتمع الغربي، أو أنه يقدم إليهم شرحًا لما يحتاج إلى شرح. يتخيل أحدهم أن مسألة أصول الأرض يمكن «حلها» بمجرد تأثير بسيط في عدد المقبلين على الكنيسة، أو على صدقية المسيحية الفكرية. لكن، حتى لو ثبت أن سفر التكوين صحيح، فمن غير المرجح أن الحشود ستبدأ بالذهاب إلى الكنيسة. وبالمثل، فلو ثبت أخيرًا أن داروين، أو الداروينيين الجدد المعاصرين مثل دوكينز، على صواب لا شك فيه إطلاقًا، فمن غير المرجح أن الذين ينتمون في الوقت الحالي إلى الكنيسة سيقل عددهم أو يتلاشون. إنها، مع أهميتها، مسألة تتعلق بالتربية والحرية الدينية، وتعد في ذاتها مسألة مهمة، لكنها ليست أهم المسائل بالنسبة إلى العلاقة بين العلم والمسيحية.

يضاف إلى ذلك هدنة بين العلم والعقل من ناحية ومع الدين من ناحية

---

(35) مذهب الخلق (creationism): هو مذهب يشدد على أن الكون ومعه جميع أشكال الحياة خلق من قبل الله من عدم. وهو مذهب يسعى إلى مناهضة نظرية التطور الداروينية. (المترجم)

ثانية. ولكن أكثر ما يقلق العلمانيين هو عودة الدين إلى الظهور من جديد في المجال السياسي. وتعد الولايات المتحدة المصدر الأكبر لهذا القلق، كون المسيحية فيها قوة سياسية واجتماعية هائلة. يتضح إذًا أن المسيحية لم تُقصَ تمامًا.

يعد الوضع السياسي في أوروبا الغربية أعقد بكثير، فالاهتمام الإعلامي منصب أكثر على الإسلام، وقد يشمل هذا ارتداء النقاب في فرنسا والمملكة المتحدة، وتحريض رجال الدين المتشددين والمتحمسين على العنف والكراهية ضد إسرائيل والولايات المتحدة الأميركية. لقد بينت الهجمات الإرهابية في لندن ومدريد أن الاعتقاد الديني مهم في الغرب. غير أن الأمر يتعلق بدين آتٍ من خارج التراث الفكري والثقافي الغربي. وهذا لا يعني أن الإسلام ليس حاضرًا في الهوية الدينية والثقافية الأوروبية الغربية، وأن له، فضلًا عن ذلك، تاريخًا مهمًا في عدد من بلدان أوروبية الغربية كإسبانيا وتركيا، على سبيل المثال. علاوة على ذلك، كان الذين نفَذوا هجمات لندن مسلمين بريطانيين مندمجين في المجتمع البريطاني. غير أن تاريخ العلمانية في الغرب هو تاريخ علاقتها بالمسيحية، وهذا تمييز مهم، فهؤلاء الذين يزعمون أن العلمانية استأصلت الدين في الغرب يدّعون أن الدين الذي جرى استبداله هو المسيحية وليس الإسلام. ربما نحتاج في المستقبل أيضًا إلى الحديث عن الطريقة التي قوض بها المجتمع الغربي الإسلام في حياة المسلمين الأوروبيين الغربيين. غير أننا لم نصل إلى ذلك. واللافت أن هذا هو موقف باحثين مسلمين. يؤكد عزام التميمي[36] أن العلمانية نتاج المجتمع المسيحي. أما ما يدعونها «العلمانية العربية»، فقد ظهرت في ظروف ثقافية واجتماعية مختلفة اختلافًا تامًا[37].

هناك سؤال يفرض نفسه الآن، وهو ما إذا كان ما يجري في أوروبا الغربية

---

(36) عزام التميمي: باحث فلسطيني بريطاني يهتم بقضايا الدين والعلمانية في العالم الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي. (المترجم)

(37) Azzam Tamimi, «The Origins of Arab Secularism,» in: John Esposito & Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: 2000), especially pp. 13-16.

شيء مماثل للحروب الثقافية الأميركية. والجواب البسيط عن هذا السؤال هو «كلا». ذلك أن قضايا مثل الإجهاض والزواج المثلي المشروع والتطور ليست لها في أوروبا الغربية الأهمية السياسية التي تتسم بها في الولايات المتحدة الأميركية. كما أن السياسيين في أوروبا الغربية ليسوا في حاجة إلى التصريح بالتزامهم الإيمان المسيحي كما يحتاج المرشحون الأميركيون. غير أن هناك ما يدل على أن بعض السياسيين في أوروبا الغربية يودون تأكيد الإرث المسيحي. ويمكن أن يشمل ذلك التعليقات على تاريخ أوروبا المسيحي التي وضعت في مسودة دستور الاتحاد الأوروبي، واستغلال المخاوف على الهوية من أحزاب كالحزب الوطني البريطاني (British National Party). يدعي هذا الحزب أنه يحمي الهوية البريطانية عندما يدافع عن القيم المسيحية، على الرغم من أن بعضهم يرى هذا الأمر دعوة للتهجم على الجماعات المسلمة. وإذا استمرت هذه النزعة، فمن المحتمل أن تظهر في أوروبا الغربية صيغة مختلفة من الحروب الثقافية. حينئذٍ ستناقض الأصولية المتشددة الحقوق الليبرالية المتعلقة بالحرية والتسامح، ومن المحتمل أيضًا أن تتخذ نسخ مختلفة من الإسلام والمسيحية مواقع مختلفة في هذا المجال. غير أن هذا مجرد تخمين مبني على مؤشرات ضعيفة تتعلق بظهور صدام ثقافي في أوروبا الغربية.

لدينا الآن مشكلتان تثيران بعض الشك في الحكاية التقليدية المتعلقة بظهور العلمانية في الغرب: تفيد **الأولى** أن المسيحية لم تختفِ، وهذا واضح. ففي الولايات المتحدة الأميركية خاصة، تواصل المسيحية وجودها بصفتها أهمية سياسية كبرى، ولا سيما عندما تُستعمل لدعم الحركات الاجتماعية المحافظة. أما **الثانية** فتشير إلى أن أناسًا أذكياء ما فتئوا يتحولون إلى المسيحية على الرغم من تفوق فكر العلمانية على المسيحية، وعلى الرغم من ازدهار العلوم الاجتماعية والطبيعية. إلا أن هناك علماء معتمدون ومرموقون، وهم مسيحيون يمارسون الشعائر الدينية، ألَّف بعضهم كتبًا عن الانسجام بين إيمانهم والعمل الأكاديمي. وبالتالي، إذا كانت العلمانية قد أحرزت انتصارًا عظيمًا، فإن المسيحية، في ما يبدو، غيرت قواعد اللعبة بطريقة ما. لذلك تدفعنا هاتان المشكلتان إلى مراجعة الحكاية التقليدية المتعلقة بتاريخ العلمانية.

سيغموند فرويد، المستقبل وهم

في عمل سيغموند فرويد المفاتيح الأساسية لفهم الهوية العلمانية للمجتمع الغربي. يسلط فرويد الضوء على نقطتين أساسيتين. يبين في **الأولى** كيف أصبح العلم التقنية الجديدة في المجتمع الغربي، فقد عوض العلم وظيفة المسيحية التقنية، وكان أفضل منها في تفسير الظواهر الطبيعية. أما في **الثانية**، فيبين أن العلم لم يستطع توفير إطار أخلاقي للمجتمع الغربي، لذلك لا يزال الدين في الغرب وسيلة اتخاذ القرار الأخلاقي.

لقد كان فرويد عالمًا ملتزمًا. وبوصفه الأب المؤسس لحقل علمي جديد، ارتاب باحثون متمكنون في صدقيته العلمية. يصف بيتر غاي[38] بشيء من التفصيل في سيرته عن فرويد كيف كان يقاوم وضعه المهمش[39]. غير أن هذا لم يمنع غاي من مدح مقاربة فرويد باعتبارها مقاربة علمية. ومن المرجح أن يكون خوف فرويد من السخرية هو ما شجعه على أن يصبح عالمًا كبيرًا.

اعتقد فرويد أن العلم يستطيع تفسير النظام الطبيعي، وما يلفتنا أكثر أن العلم يسمح للإنسان بأن يسيطر على هذا النظام الطبيعي. فقد كتب قائلًا: «نعتقد أنه يمكن العمل العلمي أن ينال بعض المعرفة عن حقيقة العالم، وذلك عبر وسائل تمكننا من زيادة قوتنا، وتمكننا من أن ننظم حياتنا وفقًا لها. وإذا كان هذا الاعتقاد وهمًا، سنكون حينئذ في موقف كموقفكم»[40]. وتشير كاف المخاطب في هذه الجملة إلى المؤمنين المتدينين. هذا الاقتباس هو من نهاية كتاب فرويد عن الاعتقاد الديني **مستقبل وهم** (*The Future of an Illusion*). إن قناعة فرويد الواضحة مفصلة بجلاء في هذا الكتاب، وهي أن العلم ليس وهمًا. بل يمتلك العلم القدرة على تفسير الواقع وتجهيز الإنسان للسيطرة عليه، وهو

---

(38) بيتر غاي (Peter Gay) (1923-2015): مؤرخ أميركي اشتهر بأعماله عن التاريخ الفكري والثقافي الأوروبي الحديث، خاصة حقبة التنوير. (المترجم)

(39) Peter Gay, *Freud. A Life for our Time* (New York: 1988).

(40) Sigmund Freud, «The Future of an Illusion,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI (1927-1931), James Strachey (trans.) (London: 1964; [1927]), p. 55.

ينجز هذا بشكل أفضل من الدين. وفي الواقع، يستطيع العلم أن يفسر بقاء الدين بعد ظهور العلم.

يبدأ فرويد تحليله للدين بالتساؤل عن السبب الذي يجعلنا نقبل القيود التي تفرضها الحضارة. وبصفة خاصة، لماذا نقبل القيود الأخلاقية الناتجة من العيش في المجتمع؟ على سبيل المثال، تعني المشاركة الناجحة في الحياة الاجتماعية ألا نقتل أولئك الذين يضايقوننا، وألا نسرق ممتلكات الآخرين بذريعة أنها مغرية. وجواب فرويد أن هذا أفضل من الخيار الآخر. فالعيش في مجتمع متحضر أفضل من حياة تهددها «الطبيعة». هنا تبدو لغة فرويد درامية إلى حد كبير. يقول، «تدمرنا» الطبيعة، وهي تفعل هذا «ببرودة وقسوة وفظاظة»، وكما لو أنها تشدد على تلك القسوة، فإنها تفعل ذلك في بعض الأحيان «من خلال الأمور ذاتها التي تتأتى منها راحتنا». تبيّن الحضارة الآلية التي طورتها الإنسانية لحماية نفسها من العالم الطبيعي، أنها ليست دفاعًا ضد الأخطار الفيزيائية المتأتية من العالم الطبيعي فحسب، إنما هي أيضًا دفاع عن النفس ضد عشوائية الحياة وتعسفها ووحشيتها. وكما يقول فرويد، مهمة الحضارة متشعبة وذات أوجه متعددة. «اعتداد الإنسانية بنفسها (self-regard) معرض لتهديد خطير، وهذا يدعو إلى المؤاساة؛ لا بد من تخليص الحياة والكون من رعبهما. وفضلًا عن ذلك، يتطلب جوابًا[41] فضول الإنسان الذي يثيره، فعلًا، اهتمام عملي قوي». من خلال ثقافة الحضارة ودينها، يطلب منها تفسير جميع أوجه الحياة الإنسانية، بما في ذلك الغاية الأساسية من تلك الحياة.

كان الطور الأول ذلك الذي جُرِّدت من خلاله الطبيعة من رعبها، وأميط اللثام عن ألغاز الحياة، هو الطور الذي أضفى فيه البشر الخصائص الإنسانية على الطبيعة. فقد فُسِّر الموت والكوارث على أنهما فعل إرادة شريرة، حاقدة أو خبيثة. فللعناصر الطبيعية جميع المشاعر الإنسانية إلى درجة أنها تستطيع أن تُغضبنا أو تهدّئنا أو تسحرنا. فهم البشر الطبيعة على أنها انعكاس لميزاتهم الخاصة. وهذا يعني، كما يؤكد فرويد، أننا نستطيع أن نفهم

---

(41) Ibid., p. 16.

الطبيعة من خلال السعي إلى التعامل مع الشخصيات التي حولنا. «يمكننا، في مواجهتنا شخصيات الطبيعة، أن نحاول التوسل إليها واسترضاءها ورشوتها، وبالتالي ربما نتمكن، من خلال تأثيرنا فيها، من أن نسلبها جزءًا من قوتها». لقد كان منح الطبيعة شخصية أمرًا وهب الإنسانية فرصة تقليل الرعب السافر والحيرة اللذين ربما شعرت بهما بشكل مختلف.

لم يكن هذا سوى الطور الأول. ذلك أن الإنسانية لم تتوقف عند منح الطبيعة شخصية وإرادة، وإنما عادت، في الطور الثاني، إلى تجاربها المبكرة الخاصة بها والمتعلقة بالخوف والحماية. وقد حدث هذا من خلال شخصية الوالدين، ولا سيما الأب. يقول فرويد «لم يجعل الإنسان قوى الطبيعة مجرد أشخاص يمكنه أن يرتبط بهم كما يود أن يفعل مع أنداده فهذا لن ينصف الانطباع القاهر الذي تحدثه تلك الفوقية التي منحتها شخصية الأب»[42]. وحين تتبنى الطبيعة، التي أصبحت شخصًا، هوية الأب تصبح إلهية. هكذا حول البشر الطبيعة التي باتت شخصًا إلى آلهة. لأن «الآلهة» هي التعبير عن ذكرى الأب في شخصية الطبيعة. ولدى هذه الآلهة مهمة ثلاثية: إذ إن عليها أن «تتخلص من رعب الطبيعة»؛ وأن تصالح البشر مع «وحشية القدر»؛ وأن «تعوضهم عن المعاناة والحرمان اللذين تفرضهما عليهم الحياة المتمدنة المشتركة».

هذه ليست نهاية القصة. فأفضل من في البشر، وهم «أكثر الناس موهبة في العصور القديمة»، أدركوا أن الآلهة برعت في المهمة الثالثة من المهمات الثلاث. التعويض عن مصائب الحياة. فبينما تنامى الفهم والمعرفة البشريين، تبين أن مشاركة الآلهة في الطبيعة كانت محدودة. ربما لا تزال الآلهة مسيطرة سيطرة كاملة على الطبيعة، لكن يبدو أنها ما عادت تتدخل في أحداثها اليومية إلا لمامًا. كانت الطبيعة مستقلة، وكامل قدرها بين يديها، ذلك القدر الذي يمكن أن تكون الآلهة نفسها تحت سطوته بين الفينة والأخرى. لذلك بدأ البشر يركزون على دور الآلهة في الحضارة، وعلى وجه الخصوص،

---

(42) Ibid., p. 17.

بدأوا يركزون اهتمامهم تركيزًا بالغًا على دورها في الأخلاقية (morality). يقول فرويد «كلما ازداد استقلال الطبيعة انسحبت منها الآلهة، واتجهت كل التطلعات بجدية أكبر نحو وظيفة الآلهة الثالثة، وأضحت الأخلاق ميدانها الفعلي»[43]. كان دور الآلهة أن تحسن عمل المجتمع المتحضر، لعله يصبح أكثر عدلًا وتقل فيه المعاناة التي يُلحقها البشر بعضهم ببعض. إنها مهمة «السهر على إنجاز تعاليم الحضارة» التي «يطيعها البشر طاعة منقوصة للغاية». لقد كان انتصار الدين انتصارًا أخلاقيًا، وأصبحت القوانين الأخلاقية جزءًا من الواقع منذ ارتقى بها البشر إلى أصل إلهي وأضفوا عليها شرعية إلهية. كانت الأخلاق أعظم من مجرد وسائل لتنظيم الحياة البشرية؛ لقد كانت حقيقة كونية وأبدية عن الحياة والطبيعة.

أرسى فرويد الآن الأسس المطلوبة لوصف الحياة الدينية المعاصرة. يؤدي الدين وظيفة نفسية، فيجعلنا نحتمل خوفنا وعجزنا إذ يحمينا من القدر القاسي ومن الظلم البشري. يفسر الدين الواقع تفسيرًا لا يملؤنا بالرعب ولا يشعرنا بالإحباط. وللحياة غاية بعيدة مما يمكن ملاحظته وتجربته بشكل مباشر. وهناك نظام أعلى فوق البشر، وشخصيات خيرة تضمن ألا يكون قدرنا ظالمًا. بعد أن وضع فرويد هذه الأسس النفسية، يبدو أنه اعتقد أن الخيال البشري يستطيع بناء مذاهب دينية تكون، بالمطلق، أكثر تهذيبًا وإرضاء. والتقدم المهم الذي أُحرز هو الحياة بعد الموت. ففي النهاية، كما يقول فرويد، «كل خيّر سينال جزاءه وكل شرير سيلقى عقابه، وإذا لم يحدث ذلك فعلًا في هذه الحياة، فإنه سيحدث في أشكال الوجود اللاحقة بعد الموت. وبهذه الطريقة، فإن كل ضروب القسوة والرعب والآلام المرتبطة بالحياة قدرها أن تزول، لا محالة. أما الحياة بعد الموت، التي تستأنف الحياة على الأرض تمامًا كانضمام الجزء غير المرئي من الطيف إلى الجزء المرئي منه، فتحمل إلينا كل الكمال الذي ربما نكون قد افتقدناه هنا»[44]. لم تكن هذه الخطوة سوى خطوة صغيرة

(43) Ibid., p. 18.

(44) Ibid., p. 19.

نحو تركيز كل صفات الآلهة في شخصية إلهية واحدة. أما الخطوة الكبرى نحو التوحيد (monotheism)، فكانت في الوقت نفسه عودة إلى جذور الدين باعتبارها علاقات إنسانية مع إله واحد يمكنها أن تعكس الآن بدقة أكبر الطابع الحميمي للعلاقات مع الأب.

هكذا ابتدع فرويد تفسيرًا للمعتقدات المسيحية الغربية. وبموجب هذا التفسير، يعد الدين وهمًا (illusion)، لكنه ليس تضليلًا (delusion)، لأنه لا يناقض الواقع بالضرورة. قد تكون الأوهام صحيحة لكنها لم تُثبت قبل الآن. وبالنسبة إلى فرويد، لم يتم إثبات الدين ولم يتم دحضه من الناحية التقنية، على الرغم من أنه [فرويد] غالبًا ما يتحدث باعتباره ملحدًا عندما يكون بصدد الحديث عن سيرته الذاتية. إن ما يجعل فرويد يرتاب بالدين، وما يجعل الدين وهمًا، هو الدور الأساسي الذي مارسه في «تحقيق الأماني». يمنح الدين البشر معظم ما يرغبون فيه. فالحياة عادلة ومنظمة وذات معنى، لأن هناك إلهًا خيّرًا وعادلًا يسيطر على الطبيعة. يحمي الدين البشر من المعاناة العمياء والعشوائية والقاسية والكئيبة التي تسببها الطبيعة. وبالنسبة إلى فرويد، لن يكف الدين عن أن يكون جزءًا من الحضارة إلا عندما تنضج البشرية وتنفض عنها اعتمادها على الحماية وأمان الأبوين.

ماذا علينا أن نفعل بتحليل فرويد العلمي للدين؟ لم يكن فرويد راضيًا عن كتابه **مستقبل وهم**، وهذا يبدو من تجاهله له. فقد وصفه بأنه «صبياني» و«ضعيف من الناحية التحليلية وغير كافٍ باعتباره نقدًا ذاتيًا». وقد انتقد الكتاب قائلًا لزميله وصديقه ماكس إيتنغون[45] إن «المحتوى التحليلي للكتاب هزيل جدًا»، مضيفًا أنه «لا يستحق اهتمامًا كبيرًا»[46]. يعزو بيتر غاي جزءًا من نقد فرويد الذاتي إلى شعوره الدائم بالكآبة والدفاعية اللتين شعر بهما بعد نشر كتابه. لكنه لاحظ أن هذا النقد كان أقسى وأعنف من المعتاد.

---

(45) ماكس إيتنغون (Max Eitingon) (1881–1943): طبيب روسي المولد، وناشط في حركات وجمعيات التحليل النفسي. (المترجم)

(46) ذُكر في: Gay, *Freud*, p. 524.

يعتقد غاي أن فرويد كان يشعر بأنه هرم ومحطم، لأسباب ليس أقلها الآثار التي نتجت من إصابته بالسرطان. ربما يكون هذا الأمر صحيحًا هذا الموضوع جديد في سيرة غاي لكنه ليس السبب الوحيد لشعور فرويد بالإحباط من الكتاب.

كتاب **مستقبل وهم** عمل من طينة تختلف تمام الاختلاف عن أعمال فرويد الكلاسيكية المبكرة. فقد بنيت المحاضرات والكتب المبكرة عن الأحلام والهستيريا على عمل فرويد باعتباره معالجًا. يستعمل الرجل الدليل انطلاقًا من الحالات الفردية كي يدعم استنتاجاته التي يتوصل إليها والنظريات التي يبتدعها. لقد جاءه الناس بمشكلات قابلة للملاحظة والإدراك. ونتيجة الحوارات التي كان فرويد يستعمل فيها استراتيجيات مبنية على تحليله النظري، كانت الأعراض القائمة [التي يشكو منها المرضى] تقل أو تختفي في كثير من الأحيان. وبهذا المعنى كان من الملائم أن يدعو فرويد نفسه عالمًا، وأن يكون هناك علماء آخرون لاحظوا التغيير في سلوك المرضى. ونتيجة ذلك كانت إما أن يتفقوا مع نظريات فرويد، وإما أن يطوروها، وإما أن يتحدوها، مثل ما فعل كارل يونغ[47]، فذلك أمر يعزز نتائج العلم. وهناك حالات ملاحظة ومسجلة تعرضت لأنواع من التحقق. ومن الواضح أن شيئًا من هذا لم يحدث حين غيَّر فرويد اهتمامه وشرع يكتب عن المجتمع. يقترح غاي أن فرويد استوحى آليات التحليل النفسي من دراسته للحضارة. غير أن مثل هذا الافتراض غير وارد، فلا يمكن أن يحلل فرويد المجتمع الغربي تحليلًا نفسيًا كما يفعل مع مريض، ومن غير الواضح ما إذا كان فرويد قد اعتقد أن في المجتمع الغربي أعراضًا تحتاج إلى علاج. حينئذ سيحتاج السلوك الديني إلى أن يكون شكلًا من أشكال الهستيريا الجماعية أو العصاب الجماعي الذي يجعل النظام الاجتماعي عرضة للخطر. ولم يدّعِ فرويد ذلك كثيرًا. فرأيه أن الدين وهم، لا تضليل، قد يكون صحيحًا وقد لا يكون، فذلك لم يثبت، على الرغم من أن فرويد الملحد نفسه لم يؤمن.

---

(47) كارل غوستاف يونغ (Carl Gustav Jung) (1875–1961): عالم نفس ومحلل نفسي سويسري، وهو مؤسس علم النفس التحليلي (analytic psychology) الذي كان ردًا، من بعض النواحي، على التحليل النفسي الفرويدي. (المترجم)

إضافة إلى ذلك، فرأي فرويد عن العلاقة بين التوحيد وذكرى الراشد المتعلقة بالصورة الطفولية عن الأب لم يبنَ على التحليل النفسي للمؤمنين المتدينين؛ إذ لم يكن فرويد قد أنجز عمله التجريبي في هذا المضمار. وما تجدر الإشارة إليه هو أن المتدينين لا يتصرفون بنسق واحد كي نقترح أنه يمكن تصنيفهم على أنهم مجموعة واحدة ذات فئة واحدة من الاضطرابات الشخصية الملحوظة. يختلف المؤمنون المتدينون بعضهم عن بعض في نمط الشخصية والطبع والسلوك الفردي. وربما نقول إن عمل فرويد في **الطوطم والتابو** (*Totem and Taboo*) قدم الدليل على العلاقة بين خلق البشر للآلهة وذكرياتهم الطفولية المتصلة بالأب. يحيل فرويد على هذا العمل المبكر في حاشية من حواشي كتابه **مستقبل وهم**. ومع ذلك، فإن مثل هذا الادعاء هو أكثر مما قصده فرويد الذي أكد أن هدف **الطوطم والتابو** لم يكن «تفسير أصل الديانات وإنما تفسير أصل الطوطمية فقط»[48]. وبينما توجد صلات تربط بين آراء فرويد في كتاب **مستقبل وهم** وعمله في **الطوطم والتابو**، فالواقع أنهما في الأساس يناقشان مواضيع مختلفة. وفي **مستقبل وهم**، ابتعد فرويد كثيرًا من المنهجية العلمية التي أفادته كثيرًا في عمله المتعلق بالتحليل النفسي ودخل عالم التخمين.

غير أن عمل فرويد ليس مهمًا بالنسبة إلينا بسبب قدرته على تحليل السبب الذي يجعل الناس ينخرطون في السلوك الديني. بدلًا من ذلك، يسلط فرويد الضوء على نقطتين مترابطتين ومهمتين، وهما نقطتان أساسيتان لفهم الهوية الدينية للمجتمع الغربي. **الأولى** هي النقطة الواضحة التي يضعها فرويد، أعني بها أن قيمة الدين بالنسبة إلى الحضارة المعاصرة تكمن في قدرته على دعم الأنساق الأخلاقية. وفرويد مصيب في تأكيده أن الأخلاق تمثل لبّ الدين في الغرب. غير أنه مخطئ في ما يتعلق بالأسباب التي تجعل الدين الغربي دين أخلاق (وهذه هي النقطة الثانية). يدرك فرويد أن العلاقة بين الطبيعة والدين علاقة أساسية لفهم أهمية الدين في مجتمع ما. علاوة على ذلك، كان الرجل

(48) Freud, «The Future,» p. 23.

محقًا في تأكيده أن ممارسة السيطرة على النظام الطبيعي المرعب والخطير تعد دورًا من أدوار العقيدة الدينية. وهذا هو المقصود من القول أن يعمل على هذا النحو. والموضع الذي يكافح فيه فرويد هو محاولته إثبات أن العلم والدين ينتميان إلى نسقين فكريين مختلفين، **الأول** يعد وسيلة لبناء الحقيقة بينما يعد **الثاني** وهمًا. الواقع أن ما حدث تاريخيًا هو أن العلم حل محل الاعتقاد الديني، لا غير. ونظرًا إلى أنه من التقنيات المتاحة للإنسان يعد العلم أكثر التقنيات فاعلية. هكذا يصبح العلم، بمعنى من المعاني، الدين الجديد، نظرًا إلى براعته التقنية العالية. ويبقى الاختلاف الواضح في أن العلم نسق تقني يحتاج إلى نسق آخر للنهوض بالأخلاق. وحيثما قدم الدين الإطار الأخلاقي الخاص به، يأتي العلم مجهزًا فقط بقيود يود البشر فرضها عليه. ولهذا إذا كان العلم مصدرًا للتقنية بالنسبة إلى المجتمع الغربي، فإنه يحتاج في الآن ذاته إلى تطوير نقاش عام عن الأخلاق. تلك هي قيمة عمل فرويد، الذي تحتاج محتوياته إلى درس أكثر تفصيلًا.

التقانة الجديدة

هذا الكتاب ليس تاريخًا للعلاقة بين العلم والدين، إلا أن هناك نقطة واحدة مهمة نحتاج إلى اختيارها من ذلك التاريخ لتساعدنا على فهم الهوية الدينية المعاصرة، وفهم طبيعة العلمانية الغربية بصفة خاصة. لقد حل العلم محل الدين، فصار بذلك تقنية المجتمع الغربي. إن الدور المهم الذي كان الدين يؤديه في المجتمعين القديم والقروسطي كان دورًا تقنيا، ولم يكن ذلك في أي حال من الأحوال الدور الوحيد الذي أداه، لكن كانت له أهمية كبرى. وما أعنيه هنا يمكن توضيحه بمثل من التاريخ.

أهم نجاح أحرزه العلم كان في ميدان الرعاية الصحية. قبل العلم، كانت المسيحية العلاج الطبي الأكثر تأثيرًا ضد السقم والمرض. وكانت المسيحية بدورها قد حلت محل الوثنية، فصارت مصدر أكثر العلاجات الطبية فاعلية.

يلخص البروفيسور بيتر براون[49]، في سيرته الضخمة عن القديس أوغسطين[50] وظيفة الدين التقنية، ولا سيما المسيحية، في الطب القديم. يقول عن الثقافة الدينية في القرن الرابع الميلادي:

> نشأ أوغسطين في عصر اعتقد فيه الناس أنهم يتقاسمون العالم الطبيعي مع أرواح شريرة خبيثة. كانوا يشعرون بهذا شعورًا قويًا يشبه كثيرًا شعورنا بوجود عدد لا يحصى من أنواع البكتيريا الخطرة. لقد كان المسيحيون يستعملون «اسم المسيح» لقاحًا، فكان بذلك ضمانة السلامة الوحيدة. وحين كان أوغسطين طفلًا «تم تمريغه في الملح» لإبعاد الأرواح الشريرة عنه؛ وعندما سقط فريسة المرض فجأة وهو طفل، تضرع كي يتم تعميده[51]. بطبيعة الحال ربما كانت ممارسة هذه الشعائر المسيحية مؤثرة في سلوك الناس الراشدين في ما يشبه قليلًا حيازة شهادة التلقيح؛ لكنها كانت تعبر عن ذهنية جرى استئصالها، مثلما جرى استئصال دين الماضي الوثني الكلاسيكي بدعوى أنه «غير سليم» بشكل لا يقبل الجدل[52].

يمكن بطبيعة الحال أن يُشك كثيرًا في هذه الممارسات الدينية، حيث يمكن استبعادها على أنها خرافات. ربما كانت فكرة أن المسيح كان أنجح الأسلحة ضد الأرواح الشريرة فكرة من الكتاب المقدس، لكنها ليست فكرة حديثة أو طبية أو علمية. غير أن هذا يشكل تحاملًا كبيرًا على ثقافة أسلافنا وفكرهم. فالصحة الجيدة والحياة المديدة ليستا أهم الآن مما كانتا عليه في الماضي. لقد كان الذين عاشوا في زمن أوغسطين يتحمسون لما ينجح،

---

(49) بيتر براون (Peter Brown) (1935–): مؤرخ أميركي، إيرلندي المولد، يهتم بدراسة تاريخ أوروبا في العصور الوسطى ولا سيما التاريخ الديني. ويعرف بأنه المؤرخ الذي ابتدع حقلًا في مجال التاريخ يسمى «القدامة المتأخرة». (المترجم)

(50) القديس أوغسطين (354–430): أول الفلاسفة المسيحيين العظام وأحد أهم المؤثرين منهم، وهو اللاهوتي والأب الكنسي الذي صاغ العقيدة المسيحية وعرّف الهرطقة المسيحية (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 672). (المترجم)

(51) التعميد أو العمادة (baptism): في المسيحية طقس يتم فيه صب الماء على رأس الشخص، أو يتم غطس جسده في الماء لبرهة قصيرة، وبموجب هذا الطقس يصبح ذلك الشخص عضوًا في الكنيسة المسيحية. (المترجم)

(52) Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley: 2000; [1967]), p. 30.

ويرفضون ما يفشل كما هي الحال بالنسبة إلينا اليوم. لذلك كانت المسيحية تعتبر أفضل أنواع الطب بمعنى من المعاني. صحيح أنه لم يبلغ مستوى الكمال، لكن الطب الحديث أيضًا لا يشفي جميع الأمراض. وهذا لن يمنع المعاصرين من الإيمان بقدرة الطب الحديث على علاج المرض. وكذلك أيضًا كان القدماء تواقين إلى نيل أفضل ما يمكن أن يوفره لهم إيمانهم المسيحي. لمئات السنين كانت المسيحية وسيلة تضمن الرخاء والصحة الجيدة، ولم تنته وظيفتها التقنية هذه إلا مع ظهور الطب الحديث. وربما يكون مثيرًا للسخرية أن الكثير من معابد التقنية العلمية الجديدة، أي المستشفيات، أنشأها محسنون مسيحيون. مسيحيين. وهذا ما يبرز أيضًا قدرة المسيحية على التأقلم.

مع ظهور العلم بوصفه تقنية جديدة، برزت أيضًا مشكلة جديدة. فقبل انتصار العلم، حددت الآلهة ما يمكن تحقيقه تقنيًا، ووضعت الآلهة قيودًا على كيفية استخدام هذه التقنية، وتم ترسيخ هذه القيود بتراخيص منحتها الآلهة. لكن ما إن أزيح ما فوق الطبيعة، حتى ألغيت القيود التي كانت تقيد إمكانات الإنسان. لقد أصبح الممكن مسألة تتعلق الآن بالاختيار والابتكار والخيال وغيرها من القوى الإنسانية، أكثر مما تتعلق بالترخيص الإلهي. لهذا ما عاد السؤال بالنسبة إلى التقنية يتعلق بما يسمح به ما فوق الطبيعة، فهذا السؤال وجد جوابه، من الناحية النظرية في الأقل، ما دام أن كل شيء أصبح ممكنًا. فكل ما كان يجب أن يحدث كان لا بد من ابتكاره. ربما يكون هذا الأمر كفاءة كبيرة من الناحية التطبيقية، لكن من الناحية النظرية ما عادت هناك حدود للمعرفة. هذه الإمكانية غير المحدودة أثارت تساؤلًا جديدًا. هل كل الممكن مرغوب فيه أيضًا؟ ذلك أن شيئًا ما يمكن فعله لا يعني أنه لا بد من القيام به. تمثل مشكلة الإجهاض مثالًا واضحًا على هذه النقطة، إذ يمكن إجهاض جنين ما إذا أراد الأبوان ذلك، والعلم يسمح بذلك. لكن السؤال عما إذا كان ينبغي فعل هذا سؤال مختلف تمامًا. لقد أفرز العلم مجموعة من التساؤلات ذات علاقة بما يعد مرغوبًا فيه، والذي أضحى خارج أمور ما فوق الطبيعي. بعبارة أخرى، المجتمع الغربي مطالب بأن يجد الآن سبلًا جديدة للتعامل مع المشكلات الأخلاقية في ضوء هيمنة تقنية العلم. وبناء عليه أن يعيد النظر في السبل

القديمة، أعني المسيحية. كانت نتيجة تحول العلم ليصبح التقنية الجديدة ظهور الأخلاق وهيمنتها باعتبارها أهم موضوعات النقاش في الغرب. هكذا أصبحت الأخلاق المعضلة الرئيسة التي تواجه المجتمع الذي كسر أغلال التقنية الدينية. وكما سنناقش في ما بعد في هذا الكتاب، كان تحوُل الدين نحو الأخلاق عاملًا حاسمًا وأساسيًا بالنسبة إلى المجتمع العلماني الغربي. والجدير بالملاحظة هو أن في غياب نمط أخلاقي علمي، ظلت الأخلاق المسيحية راسخة. لقد كان على المجتمع الغربي أن يختار بين الأخلاق المسيحية أو غياب الأخلاق تمامًا.

هنا نفهم معنى الحروب الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية. إنها معارك المجتمع الأميركي الذي يحارب خارج نطاق الأخلاق. فمن ناحية نجد النزعة الاجتماعية المحافظة مقترنة بالأخلاق المسيحية؛ ومن ناحية أخرى، نجد ليبرالية علمانية تدعم الزواج المثلي، وحق المرأة في الاختيار، وتؤيد العلم. ويعد طرفا هذا الجدال على حد سواء نسخة من الأخلاق المسيحية، على الرغم من أنهما سلكا مسارين مختلفين تمامًا. وما يجعل المعركة ضارية جدًا هو أنها نقاش لاهوتي داخلي؛ حرب أهلية مسيحية. وما أعنيه هنا سيتم توضيحه في الفصل الأخير. إن رأيي في هذه المرحلة من الموضوع، هو أن الحروب الثقافية في الولايات المتحدة توضح أيضًا كيف أن العلم عاجز عن إبعاد الدين من ممارسة دوره كمرشد وحكم أخلاقي.

بدأت هذا الفصل بالقصة التقليدية المتعلقة بنشأة العلمانية، التي تؤكد أنه في نزال الأفكار بين النزعة الطبيعية (naturalism) ونزعة ما فوق الطبيعة (supernaturalism)، كسبت العلوم النزال. وفي المجال العام، اكتسبت العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية صدقيتها. وفي أحسن الأحوال، بقي الاعتقاد الديني مسألة رأي خاص. وبذلك أماط النقاب عن مشكلتين تقليديتين تتعلقان بصمود الدين على الرغم مما يفترض عن انتصار العلمانية. تفيد المشكلة **الأولى** أن للمسيحية شأنًا مهمًا في الحروب الثقافية البارزة التي تُخاض في السياسة الأميركية. أما **الثانية**، فتؤكد أن معظم المسيحيين قادرون على الجمع بين إيمانهم الديني والمعرفة العلمية، وفي بعض الحالات، بين إيمانهم ذاك

وخبرتهم الشخصية الواسعة. تتطلب هاتان الصعوبتان رواية مختلفة عن الصراع بين العلمانية والعلم من جهة، والمسيحية من جهة أخرى. وفي الرواية المعدلة أكدت أن العلم حل محل الدين؛ فصار بذلك التقنية الأنجع في المجتمع الغربي. يتفوق العلم على الدين من الناحية الوظيفية، ويفسر الطبيعة والحياة الإنسانية تفسيرًا أفضل. ومع ذلك، لم يطور العلم حتى الآن نهجًا أخلاقيًا ملائمًا. ولهذا لم يستطع العلم أن يقوم مقام المسيحية في ميدان الأخلاق. وفي الفصل المتعلق بالتنوير، سيكون فحصي لهذا أكثر تفصيلًا. سأفحص هذه الحجة بتفصيل أكبر. غير أننا يجب أن نفحص، قبل ذلك، قصتنا التقليدية الثانية عن تاريخ العلمانية، أعني التاريخ الاجتماعي.

الفصل الثالث

العلمانية والتاريخ الاجتماعي

هناك طريقة ثانية أكثر شيوعًا للبحث في ظهور العلمانية في الغرب، وذلك بواسطة التاريخ الاجتماعي. وفي قلب هذا النقاش نجد الموضوع الذي نوقش أكثر من غيره، أعني فكرة العلمنة. فخلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، طوَّر النسخة المعاصرة لهذه النظرية أكاديميون مثل بيتر بيرغر[1] وبريان ولسون[2]، على الرغم من أنه يمكن الادعاء أنها ترجع إلى القرن التاسع عشر، وإلى تلك الشخصيات المؤثرة مثل ماركس ودوركهايم[3] وكونت[4]. ويعد أحدث مناصري هذه الدعوة وأكثرهم تأثيرًا وأجدرهم بالثقة البروفيسور ستيف بروس. تؤكد العلمنة في جوهرها أن المسيحية تراجعت بسبب التغيير الاجتماعي. يمكن تعليل العلمنة بالتحديث الذي طاول المجتمع الغربي. إن قدرة المسيحية على الدفاع عن صدقيتها الفكرية ضد إغارات الأفكار العلمانية أقل من قدرتها على الصمود في وجه التغيير الاجتماعي. فما إن أصبح المجتمع صناعيًا وأكثر تمدنًا، ومن ثم بيروقراطيًا ومفككًا من الناحية الاجتماعية، حتى أصبحت المسيحية أقل شيوعًا وأكثر تهميشًا. وفي الواقع، توقع

---

(1) بيتر بيرغر (Peter Berger) (1929–2017): عالم اجتماع أميركي نمساوي المولد، ألف في النظرية الاجتماعية وسوسيولوجيا الدين واللاهوت وسوسيولوجيا المعرفة والتحديث. (المترجم)

(2) بريان ولسون (Bryan Wilson) (1926–2004): عالم اجتماع إنكليزي متخصص في سوسيولوجيا الدين، ولا سيما في دراسة حركات الطوائف الدينية، فضلًا عن اهتمامه بالعلمانية والعقلانية. (المترجم)

(3) إميل دوركهايم (Emile Durkheim) (1858–1917): عالم اجتماع فرنسي اشتهر بكونه أحد مؤسسي علم الاجتماع كحقل علمي متميز، كما اشتهر بتوظيفه المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 2289). (المترجم)

(4) بالنسبة إلى عمل بيرغر وولسون يُنظر على وجه الخصوص: Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (Harmondsworth: 1972); Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (London: 1966).

[أوغست كونت (August Comte) (1798–1857): فيلسوف ومنظر اجتماعي فرنسي، وأحد مؤسسي علم الاجتماع والمذهب الوضعي. (المترجم)]

ستيف بروس أن «بريطانيا ستكون مجتمعًا علمانيًا بحلول عام 2030»[5]. ومن المؤكد تقريبًا، أن بروس أخطأ في توقعه، وذلك لأسباب سنوضحها في ما يلي من هذا الفصل. لكن من الواضح أن التغيير الاجتماعي كان له تأثير مهم على المسيحية والكنيسة، وهذا ما سنبحث فيه الآن.

يبدأ هذا الفصل بتقديم الإحصاءات التي تستعمل عادة في ما يتعلق بتراجع الكنيسة، وهي إحصاءات لا جدال فيها إلى حد. يلي هذا كشف التفسيرات المختلفة للعلمنة الغربية. إن نظريات بروس المتعلقة بالتحديث، خاصة تلك المتعلقة بالتفكك الاجتماعي (social fragmentation) ونهاية الجماعة (community) والعقلانية التقنية، هي نقطة البدء في هذا الاستقصاء. لقد اعترض عدد من الباحثين على تفسير بروس، فأكدوا أن ما يفسره الرجل هو تراجع الكنيسة، لكن هذا يختلف عن تراجع الإيمان المسيحي. وعلى صلة بهذا، هناك قول يؤكد أن فكرته عما يؤسس الإيمان والممارسة المسيحيين فكرة ضيقة جدًا. ويجب على دعوى التحديث أن تأخذ في الاعتبار الوضع في الولايات المتحدة الأميركية أيضًا، حيث تبيّن الإحصاءات أن الإيمان المسيحي والانتساب إلى الكنيسة أقوى بكثير. وهناك مجموعة إضافية من التساؤلات يثيرها عمل كالوم براون[6]، الذي يؤكد أن التراجع الكبير في الحياة الكنسية بدأ خلال ستينيات القرن العشرين، وهو نتيجة الأربعين سنة الأخيرة. يفضل براون التفسير الذي يهتم بهوية النساء المتغيرة. ولهذا التفسير صلة بالتصنيع والتمدين اللذين طاولا المجتمع الغربي. وفي الختام، سأفحص فكرة الدين بالإنابة (vicarious religion)، للبروفيسورة غريس ديفي. يثير هذا الأمر، ومعه الأفكار المتعلقة بالدين الشعبي، الشك في مدى تراجع المسيحية في المجتمع الغربي.

---

(5) Steve Bruce, «The Demise of Christianity in Britain,» in: Grace Davie, Paul Heelas & Linda Woodhead (eds.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures* (Ashgate: 2003), p. 62.

(6) كالوم براون (Callum Brown) (1953 –): أستاذ التاريخ الأوروبي الحديث المتأخر بجامعة غلاسكو في اسكتلندا، يهتم بدراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي للدين والعلمانية والإلحاد والإنسانوية. (المترجم)

الحجة التي تدافع عن أن المجتمع الغربي أصبح أكثر علمانية تبدأ بالإحصاءات. تؤكد مجموعة من المؤشرات أن الدعم المعاصر للكنسية آخذ في التراجع مقارنة بالقرن التاسع عشر، وهذا أمر لا جدال فيه عادة. لكن أنموذج التراجع هذا ليس واحدًا في المجتمع الغربي كله، حيث تمثل الولايات المتحدة الاستثناء الذي يتطلب درسًا مفصلًا. وليست جميع البلدان في أوروبا الغربية متشابهة، فالتقارير المسجلة عن حضور الصلوات الدينية تفيد أن هذا الحضور أعلى في البرتغال وإيرلندا منه في فرنسا أو السويد[7]. ويمكن تعليل ذلك بالثقافات الدينية المختلفة لهذه البلدان والمناطق، وكذلك إلى التاريخ السياسي للدولة القومية. تبين كل من الكاثوليكية الرومانية في إيرلندا والنزعة المعادية للإكليروسية في فرنسا كيف تؤثر العوامل المحلية والقومية في الصورة العامة. ومع ذلك لا تدحض الاختلافات المحلية التراجع العام في الانتساب إلى الكنيسة والتردد إليها. وباستثناء الولايات المتحدة الأميركية، التي ستُدرس لاحقًا، لا وجود لبلد غربي لا تتراجع فيه الكنيسة. لا يتسع المكان هنا لبحث جميع الدول والمناطق في أوروبا الغربية، ولذلك سنتبع طريقة بروس ونفحص المملكة المتحدة بشكل مفصل، فهذا البلد مثال رائع يمكّننا من تقديم التفسير الاجتماعي لكيفية ظهور العلمانية.

جميع مؤشرات الإحصاءات المعاصرة المتعلقة بالمعتقد والسلوك المسيحيين، تكشف عن تراجعهما[8]. ففي عام 1851، حين أجرى هوراس مان إحصاءه الوطني المتعلق بالعبادة الدينية، وجد أن بين 40 و60 في المئة من سكان المملكة المتحدة كانوا يترددون إلى الكنيسة. ومن الصعب تقدير الرقم الدقيق بسبب عدد الذين كانوا يحضرون أكثر من مرة يوم الأحد، لكننا نستطيع أن نفترض بشكل معقول أن نسبة الذين كانوا يترددون إلى الكنيسة لم

(7) يُنظر السؤال «6C» في: Loek Halman, *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys* (Le Tilburg: 2001), p. 35.

(8) يقدم ستيف بروس ملخصًا مفيدًا للمعطيات في فصل له ورد في: Davie, Heelas & Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, pp. 54-57.

تقل عن 40 في المئة من السكان. وفي عام 1979 كان الرقم 12 في المئة، ثم كان نحو عشرة في المئة في عام 1989، وأقل من ثمانية في المئة بحلول عام 1999. وهذا تراجع ملحوظ يُظهر حدوث تحول كبير في السلوك الديني. تظهر مؤشرات أخرى بالمعنى نفسه، فعدد رجال الدين انخفض بنحو 25 في المئة ما بين عام 1900، حين كان 45,400، وعام 2000، حين صار 34,160. وخلال الحقبة ذاتها تضاعف عدد سكان المملكة المتحدة تقريبًا، ومن ثم، فلو أن أعداد رجال الدين رافقت تضاعُف السكان للزم الآن أن تقارب 80,000. وفي عام 1900 كان نحو 50 في المئة من الأطفال يحضرون مدرسة الأحد[9]، بينما كانت النسبة نحو 4 في المئة في عام 1998. وخلال القرن العشرين نزل عدد الزيجات التي كانت تعقد في الكنيسة من نحو 80 في المئة عند بداية القرن إلى ما دون 40 في المئة عند نهايته. كذلك انخفض عدد المواليد الجدد الذين جرى تعميدهم في الكنيسة، وفي عدد الجنائز التي جرت فيها. والنتيجة التي لا جدال فيها والتي يمكن استخلاصها، هي أن دعم الكنيسة صار أقل بكثير مما كان عليه مقارنة بالقرن التاسع عشر. ثمة خلاف مهم بشأن تفاصيل التراجع الكنسي، مع تأكيد براون أن ستينيات القرن العشرين كانت الحقبة الأساسية للتغيير الاجتماعي، غير أن الجدل كان أقل بشأن الأنموذج العام لهذا التغيير. لقد صرنا أقل التزامًا بكثير من الفيكتوريين تجاه كنائسنا. والسؤال الطبيعي هو: كيف نفسر هذا التراجع؟

التحديث

يؤكد ستيف بروس أن تراجع الانتساب إلى الكنيسة والذهاب إليها يمكن تفسيره بالتغييرات التي صاحبت ظهور المجتمع الحديث[10]. يتعلق الأمر بثلاثة عوامل على وجه التحديد: التفكك الاجتماعي؛ ونهاية الجماعة؛ والعقلنة (rationalization). وفي ما يلي سوف أفحص هذه العوامل الواحد تلو الآخر.

---

(9) مدرسة الأحد (Sunday School) أو مدرسة الكنيسة أو التعليم المسيحي: هي مدرسة للتعليم الديني تركز على الأطفال بالتحديد. وهي ظاهرة كانت مهمة في البروتستانتية في المقام الأول. (المترجم)

(10) Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults* (Oxford: 1996), pp. 39-52.

كان التحول من جماعات مغلقة ومتماسكة بإحكام في القرى إلى مجتمع مفكك ومتنوع، أي الدولة القومية المعاصرة. إنه التحول الأول في الظروف الاجتماعية الذي حدده بروس. ولهذا التفكك عدد من العناصر. ففي الجماعات الإقطاعية السابقة للعصر الحديث، كانت الكنيسة مسؤولة عن كثير من النشاطات الأساسية. لقد كانت مسؤولة عن التعليم والرعاية الاجتماعية والرعاية الصحية، وكانت لها آراء مؤثرة في إدارة الشؤون الاقتصادية. ومع مجيء التحديث أضحت هذه الأنشطة بالتدريج حكرًا على المتخصصين. هكذا فقدت الكنيسة سيطرتها الشاملة، فالمتخصصون المتمرسون مثل الأساتذة والممرضين والأطباء والعاملين الاجتماعيين تولوا مسؤولية الأعمال التي كانت سابقًا من مسؤولية الكنيسة. وإذا كانت الكنيسة قد احتفظت بإدارة مؤسسة معينة مثل مدرسة أو مؤسسة للرعاية الاجتماعية، فإن المعايير المهنية المطبقة من هذه المؤسسات ستظل هي ذاتها كالتي في المؤسسات العلمانية. لذلك فإن الكنيسة التي تشرف على مدرسة معينة ستشغّل أساتذة لهم الكفاءات المهنية ذاتها كما في مدرسة تشرف عليها الدولة. وبالنسبة إلى جميع غاياتها وأهدافها بقيت على حالها من دون تغيير.

إلى جانب تفكك الأدوار، أصبحت الطبقية الاجتماعية أوضح. لقد كانت طبقات المجتمع في الحقبة الإقطاعية ثابتة وواضحة. ومع ذلك، على الرغم من التقسيم الطبقي، كان الخادم والسيد يسكنان إجمالًا في المكان الطبيعي والاجتماعي نفسه. وبينما كان نوع الحياة بالنسبة إلى بعضهم أفضل بكثير منها إلى الآخرين، كان الجميع، على الرغم من ذلك، يعيشون على مقربة بعضهم من بعض. ومع مجيء التصنيع والتمدين بدأ المجتمع يتفكك. فعملت كل طبقة اجتماعية في مكان مختلف عن الأخرى؛ تظهر الفروق الطبقية في أماكن العيش. فامتلأت أروقة المصانع بالطبقات العاملة. وستتكدس الطبقات العاملة معًا في الأحياء الفقيرة والواسعة، في حين انتقلت الطبقات الأغنى إما إلى خارج المدينة وإما من مركز المدينة

إلى الأطراف. وما إن تطورت المساكن في الضواحي حتى سكنتها الطبقات الوسطى.

أثرت هذه التغييرات الاجتماعية على ذهنية السكان. فقد أدى التصنيع إلى تقويض النظام الإقطاعي، وبذلك أحدث شعورًا أقوى بالمساواتية (egalitarianism) والديمقراطية. يؤكد بروس أن هذا أثر في الكنيسة التي وجدت من الصعب الدفاع عن الفكرة الإقطاعية المتعلقة بالتراتبية الأسقفية. وبناء عليه، فإن كنيسة أسقفية[11]، مثل كنيسة إنكلترا، استمرت في الاحتفاظ بالأرستقراطيين والنبلاء، في حين أن الكنائس البروتستانتية المنشقة، ببنيتها الأكثر ديمقراطية، استمالت الطبقات الوسطى الجديدة. وتعد الذهنية المتغيرة أساسية بالنسبة إلى تحليل بروس. تسبب انهيار المجتمع الإقطاعي التراتبي والصلب، الذي كان فيه للكنيسة دور مهيمن وقوي، بتفكك اجتماعي تزامن والفردانية (individualism)، التي ترسّخ التعبير عنها بالمساواتية.

يقع الشرط الثاني للتحديث ضمن التفكك الاجتماعي، أعني بذلك انهيار الجماعة. ونقطة البدء مرة أخرى هي صورة حياة طبقة وسطى كانت تهيمن عليها جماعات صغيرة مترابطة ترابطًا محكمًا. الميزة الأساسية التي ميزت هذه الجماعات كان غياب التعددية. فلم تكن معتقداتهم عرضة لأي تحد، وبناء عليه كانت أمورًا مسلمًا بها. وفي غياب لاهوت بديل، كانت المعتقدات الدينية تُعامل على أساس أنها حقائق، ولذا لم تعرّض للمساءلة. يقدم بروس توضيحًا طريفًا لما يعنيه. يقول:

> تخيل أنك ولدت في مجتمع صغير مستقر - قبيلة الأنثروبولوجيين المجاورة للبحيرة - فيه يؤمن الجميع بأن الصبيدج العملاق هو الإله، وكل حدث مهم

(11) كان مصطلح «أسقفي» (Episcopalian) يعني ذات يوم وضعًا داخل الكنيسة الإنكليزية، وهو وضع يصف منطقة تقع تحت إشراف الأسقف. ولذلك فإن أبرشيات كنيسة إنكلترا التي توجد في مناطق بلا أسقف لا يمكنها أن تستعمل هذا المصطلح لوصف نفسها (*The Popular Encyclopedia of Church History* (Harvest House, 2013), p. 138). (المترجم)

في الحياة (ولادات، زيجات، وفيات وما شابه) أصبح لصيقًا بالأحداث المتعلقة بعبادة الصبيدج. وكل يوم، في مئات من الأحداث الصغيرة، تُثبت ألوهية الصبيدج بواسطة أمور من قبيل تفسير الطقس الرديء بغضب الصبيدج، وإلقاء عرضي في أثناء الحديث بعبارة «تبارك الصبيدج». في مثل هذا العالم، ليست الفكرة القائلة إن الصبيدج إله مجرد اعتقاد وإنما هي حقيقة. إنها تمثل بالتحديد كيفية وجود العالم، ولا مجال للجدل في ذلك بالنسبة إلى أي شخص نشأ في هذا المجتمع. تخيل الآن تزايدًا مفاجئًا في عدد السكان وفي سهولة وسائل السفر، ما يجعل قبيلة الصبيدج على اتصال بثلاث أو أربع حضارات أخرى، لا تعبد إحداها الصبيدج. فجأة ما عادت ألوهية الصبيدج حقيقة؛ إنها معتقد، وهو معتقد تواجهه اعتراضات جدية. ربما يبقى لدى سكان قبيلة الصبيدج إيمان بالصبيدج، حتى إنهم قد يطلقون مبشِّرين بغية تحويل الآخرين إلى عبادة الصبيدج، لكنهم لن يستطيعوا أبدًا العودة إلى حالتهم السابقة حين آمنوا، بسذاجة، بصحة نظرتهم الى العالم[12].

إن ما يوضحه هذا الأمر بالنسبة إلى بروس هو أن المعتقد الديني ما عاد مسألة ضرورة، بل بات، عوضًا عن ذلك، مسألة تفضيل، وحين يكون مسألة تفضيل سوف يختار بعض الناس ألا يؤمنوا. هذه هي الحال خاصة عندما يكون اختيار عدم الإيمان أمرًا لا يتعرض لعقاب جماعي. وهذا يؤدي إلى نقطة بروس الثانية المتعلقة بانهيار الجماعة. لكن، وقبل أن أناقش ذلك، تجدر الإشارة إلى مشكلة في مثال بروس عن المجتمع الذي يعبد الصبيدج. يتعلق الأمر بالمعضلة السوسيولوجية الخاصة بالفصل بين الملاحِظ والمشارك (insider/ observer). وبيان ذلك أن تحليل بروس القائل إن صدق العقيدة الدينية يجب أن يتغير في سياق تعددي نظرًا إلى وجود بديل يعد تحليلًا صحيحًا بالنسبة إلى الشخص الذي يلاحظ. فبالنسبة إلى أي ملاحِظ، ما إن يوجد خيار حتى يغدو صدق العقيدة الأصلية صدقًا نسبيًا. غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المؤمن، إذ من الممكن بالنسبة إليه ألا يتناقض صدق معتقداته مع وجهة نظر بديلة جديدة. يتحقق هذا ببساطة، يكفي أن نعرف أنَّ البديل ليس صحيحًا. وإذا

(12) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 45.

تم إبعاد البديل باعتباره غير صحيح، حينذاك تختفي التعددية الدينية. وبالنسبة إلى المؤمن فإن الصدق في مواجهة انعدام البديل، والصدق في مواجهة بدائل كاذبة، لا يقلل أبدًا من نطاق الصدق.

مع ذلك، فإن ما يتغير هو العلاقة بين المعتقدات الدينية والمجتمع الذي تهيمن فيه. هذه هي نقطة بروس الثانية في ما يختص بانهيار الجماعة. لقد كانت الجماعات الصغيرة المترابطة ترابطًا محكمًا قادرة على رصد السلوكات الأخلاقية الخاصة بسكانها ومعتقداتها ومراقبتها. هكذا حافظت الجماعات الصغيرة بنفسها على نظامها بشكل مؤثر. علاوة على ذلك، تغلغلت المعتقدات الدينية في جميع مظاهر حياة الجماعة، فأصبح كل حدث مهم موسومًا بطقس ديني معين. وشمل ذلك ما هو اقتصادي، مثل الاحتفال بالحصاد، إلى ما هو منزلي، مثل الولادات والزيجات والوفيات. وإذا فشل الناس في القيام بالطقوس الملائمة، تُعلم الجماعة، وتبعًا لذلك يتصرف أفرادها. لقد ازدهر الدين في هذا الجو المطبوع بطابع جماعي. لكن عندما تنهار الجماعة تحت وطأة ظروف التحديث، كالانتقال إلى المدينة أو المعمل، يتداعى أيضًا الطابع الديني المهيمن. هكذا ما عادت الجماعة الصغيرة تهتم بالمعتقدات والشعائر الدينية. ومع مجيء التفكك الاجتماعي وانهيار الجماعة تأتي الحرية، ومعها حرية الاختيار الديني. كان معنى ذلك أن قلة من الناس سيلتزمون شعائر الأجيال السابقة. أما انهيار الجماعة، فكان معناه أن التمرد الديني ما عاد لافتًا وما عادت الجماعة تعاقب مرتكبيه. كذلك اختفى النسق الديني والأخلاقي الوحيد والمهيمن الذي لا نقاش فيه، ويرغم الجميع على الانتماء إليه. يعد التحديث مزيجا من التعددية الدينية والظروف الاجتماعية غير الشخصية والمجهولة إلى حد بعيد، وهذا التحديث هو ما قاد إلى تهميش الممارسة والإيمان الدينيين. يؤكد بروس أن رد الكنيسة الأول كان محاولتها استخدام سلطة الدولة لتقوّي التجانس الديني، غير أن السعي إلى استعمال القانون لمقاومة التغيير الثقافي الجارف كان له ثمن اجتماعي باهظ، لذلك أرغمت الكنيسة على التراجع وعلى أن تسمح للتحديث بتدميرها المحتوم.

أما العنصر الثالث الذي ألحق بالكنيسة ضررًا كبيرًا جدًا، فهو العقلنة. يتعلق الأمر مرة أخرى بالذهنية المتغيرة. إن ما يؤكده بروس شبيه تمامًا بالفكرة التي عرضتها في الفصل الثاني عن الطريقة التي حل بها العلم محل الدين باعتبار العلم التقنية المهيمنة في المجتمع الغربي. غير أن بروس لا يقصد الصدام بين العلم والدين فحسب عندما يتحدث عن العقلانية، كما أنه لا يقصد الصدام بالمعنى التقليدي. تحيل العقلانية على الطريقة والنظم التي يعتمدها المجتمع ليتخذ قراراته. في المجتمع العقلاني، تطبق القوانين والإجراءات على ظروف يتم تبريرها مستقلة عن الفرد الذي ينفذها. هناك إذًا معايير تحدد هل إن كان لفرد معين الحق في أن يستفيد من الرعاية الاجتماعية المجانية، وهذه المعايير مستقلة عن انحياز الموظف الذي يدبر هذه الخدمة وعن أحكامه المسبقة. والواقع أن أي قرار سيتكرر من أي موظف سيكون عليه أن يتبع المعايير ذاتها. وهذه الذهنية الحديثة معادية للذهنية الدينية. إنها تهتم بالأسئلة الإجرائية بدلًا من الأسئلة الكبرى للفلسفة واللاهوت. ولهذا يمكن أن تتناول النقاشات العامة مدى ملاءمة الإجراءات وفاعليتها من دون أن تهتم بالغايات أو المعاني. هكذا أُقصي الدين إلى خارج المجال العام.

عند هذه النقطة فقط أقحم بروس موضوع العلم في النقاش، فأكد أن معظم الناس لا يهجرون الدين لأنهم درسوا داروين، أو تعاطفوا مع غاليلي، أو انجرفوا وراء النقد الألماني للكتاب المقدس. فالنقاش الفكري بشأن العلاقة بين قصص سفر التكوين ونظرية التطور، يقتصر على نخبة صغيرة. غير أن هذا لا يعني أن العلم لم يؤثر في الكنيسة. فما حدث هو أن الذهنية العلمية همّشت الدين، من حيث إنها تهتم بالسبب والنتيجة. إنها تبحث عن أجوبة وحلول طبيعية تمامًا، وتبعد ما فوق الطبيعة إلى عالم الأسطورة. مثلًا، إذا تحطمت طائرة سيكون السؤال المباشر: ما الذي سبب التحطم؟ هل كان عطلًا ميكانيكيًا أم خطأً بشريًا أم عملًا إرهابيًا؟ ولن يكون السؤال: ما أغضب الآلهة؟ يتدخل الدين إما بصفته سلوى للذين تضرروا أو فقدوا عزيزًا، وإما باعتباره الملاذ الأخير عندما يعجز العلم، ولا سيما الطب. تنسجم هذه الذهنية العلمية مع الذهنية البيروقراطية التي تتخذ القرارات المفيدة لصالح المجتمع. لكن أيًا منهما لا

تنسجم مع الذهنية الدينية. هكذا هيمن كل من البيروقراطية والعلم على النقاش العام – هذا ما يدعى «العقلنة» – بينما صار الدين مسألة خاصة بحت يقررها الفرد. وما عاد من الممكن أن تكون صدقية الدين موضوعًا لمثل هذا البحث العقلاني، ومن ثم أُقصي إلى المجال الشخصي الخاص.

يفيد استخلاص بروس أن أوجه المجتمع الحديث هذه، أي التفكك الاجتماعي وانهيار الجماعة والعقلنة، تضافرت لتجعل الغرب علمانيًا إلى حد بعيد. ويعبر بروس عن هذه النقطة تعبيرًا جيدًا بقوله:

> إنها ليست مصادفة أن معظم المجتمعات الحديثة علمانية إلى حد كبير. فقد جلب التصنيع معه سلسلة من التغييرات الاجتماعية؛ تفكك العالم المعيش (life-world)، وتلاشي الجماعة، وظهور البيروقراطية، والوعي التقني. هذه كلها جعلت الدين أقل جاذبية وأقل وجاهة مما كان عليه في المجتمعات التي سبقت العصر الحديث[13].

بعض النقاد ينتقدون الفكرة القائلة إن التحديث يؤدي إلى العلمنة. لذلك سأفحص أهم الانتقادات في الأقسام التالية. بروس، يعي جيدًا الانتقادات الكثيرة، وقد رد عليها في مختلف كتبه. إلا أننا نتساءل إلى أي مدى يعمق هذا التفسير لظهور العلمانية فهمنا لهوية المجتمع الغربي الثقافية والدينية؟ والمشكلة بالنسبة إلى العلمنة هي أنها تخلق صورة عن مجتمعات تهجر بالتدريج المعتقدات والممارسات الدينية كلما تقدمت ذهنيتها العلمية العلمانية. وكما يبين المنتقدون، فإن الدين حافظ على استمراريته، ما يثير تساؤلات جدية بشأن قدرة المجتمع الحديث على إتلاف ما يريد إتلافه. ذلك ليس حال البلدان التي تقع خارج الغرب فحسب، بل في تلك التي تقع داخل حدوده أيضًا.

الإيمان من دون انتماء

العلمانية سبب تراجع الانتماء إلى الكنيسة والتردد إليها في المجتمع الغربي. تبين الإحصاءات المتعلقة بالذهاب إلى الكنيسة والانتماء إليها، فضلًا عن تلك

---

(13) Ibid., p. 52.

المتعلقة بالتعميد والزيجات والجنائز، أن الذهاب المنتظم إلى الكنيسة تراجع مقارنة بالحقبة الفيكتورية. ومع ذلك، توجد إلى جانب هذه الإحصاءات مجموعة أخرى تبين أن الأرقام المتعلقة بالإيمان بالله وبالناس الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم مسيحيون أرقام مرتفعة بشكل لافت. لقد سبق أن رأينا في تعداد السكان الذي أجرته الحكومة البريطانية في عام 2001، أن ما يزيد قليلًا على 70 في المئة من الناس عرّفوا أنفسهم بأنهم مسيحيون، وكانت الأرقام المتعلقة بالإيمان بالله مماثلة. وقد كشفت **دراسة القيم الأوروبية** أن متوسط ما يزيد قليلًا على 77 في المئة من الأوروبيين أفادوا أنهم يؤمنون بالله[14]. وفي بعض البلدان، ولا سيما في المناطق الكاثوليكية مثل إيرلندا وإيطاليا والبرتغال وإسبانيا، وصلت النسبة إلى نحو 90 في المئة. أما في البلدان الأكثر ليبرالية والبروتستانتية تاريخيًا، فكانت النسبة أقل؛ ففي السويد، سجلت نسبة أقل بكثير، وهي نحو 53 في المئة. تمثل السويد استثناء إلى جانب فرنسا وهولندا حيث تم تسجيل نسبة تجاوزت 60 في المئة بقليل، وفي الدانمارك وبلجيكا وألمانيا والمملكة المتحدة كانت النسبة نحو 70 في المئة. لقد جعل استمرار الإيمان بالله بعض الباحثين يقترحون: بينما نجد تراجعًا واضحًا في الولاء للكنيسة، لا يزال الناس يحافظون على إيمانهم الديني. وضعت البروفيسورة غريس ديفي جملة مفيدة تقول إن الناس «يؤمنون من دون انتماء» (believing without belonging)[15]. الناس يؤمنون بالله، لكنهم لا يترددون إلى الكنيسة المحلية. هناك تباين محلي كبير في الإيمان والممارسة الدينيين، وهو أمر تنبهت إليه ديفي، ومن ثم فإن فكرة الإيمان من دون انتماء ليست وصفًا دقيقًا لجميع الظروف. إنها بالأحرى بديل من العلمنة الذي يأخذ في الاعتبار قوة الإيمان بالله ومرونته في أوروبا الغربية. إنها طريقة أخرى لقراءة المعطيات والتفكير في الهوية الدينية الغربية من غير أن تفترض تراجعًا كان محتومًا.

تم الرد على فكرة الإيمان من دون انتماء من خلال الشك في ما يقصده الناس حين يقولون إنهم يؤمنون بالله. لا شك في أن هذه الفكرة مرنة جدًا حين

---

(14) Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (London: 2002), p. 7.

(15) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945* (Oxford: 1994), especially chap. 6.

تقارن بما هو أهم في الممارسة الدينية مثل التردد إلى الكنيسة. يؤكد بروس أن الناس عندما يقولون إنهم يؤمنون بالله لا يقصدون أكثر من أنهم يعتبرون أنفسهم أشخاصًا لطفاء وطيبين. فجزء من إحساسهم الشخصي بما هو أخلاقي يحتوي على الإيمان بالله. وهذا ليس كتأكيد الإيمان بالفكرة المسيحية عن الإله. والصعوبة التي تواجه حجة بروس هنا هي أنه لا يقبل ما يقوله الناس في الظاهر. فعند نقطة معينة يجب أن تثق بما يقولون في ردودهم على الأسئلة أو تتوقف عن استجوابهم. على الرغم من ذلك عندما تطرح أسئلة أكثر تفصيلًا عن الإيمان بالله، يتضح أن الناس لا يوافقون على صيغة معينة من العقيدة المسيحية القويمة (الأرثوذكسية). الإيمان بإله شخصي، أو بفكرة عن إله يخلص البشرية، أقل شيوعًا على العموم من الإيمان العام بالله. وفضلًا عن ذلك، يعتقد بروس، إضافة إلى ما سبق، أن الأرقام المتعلقة بالإيمان سوف تحذو حذو الأرقام المتعلقة بالانتماء إلى الكنيسة، لكن بوتيرة أبطأ. وسوف يحذو التراجع في الاعتقاد الديني حذو التراجع في الممارسة الدينية. والنقطة الأساسية التي تفصل بين بروس وديفي تتعلق بما إذا كان ضروريًا أن يُربط بين هاتين المجموعتين من المؤشرات الإحصائية. تعتقد ديفي أنه يجب التعامل مع كل واحدة على حدة، في ما يعتقد بروس أن الواحدة تتبع الأخرى. لكن البرهان غامض بما أن الأرقام المتعلقة بالإيمان تظهر بعض التراجع، ولا سيما عندما تطرح على الناس أسئلة أكثر تفصيلًا عن المعتقدات المسيحية. ومع ذلك، فإن رغبة الناس في تأكيد الإيمان بالله واعتبار أنفسهم مسيحيين عالية جدًا مقارنة بترددهم إلى الكنيسة، وهذا ما يدل على أمر يحتاج إلى مزيد من التفسير. إن البون الشاسع بين أقل من 8 في المئة من المترددين على الكنيسة و70 في المئة يؤكدون إيمانهم بوجود الله ويعتبرون أنفسهم مسيحيين، أمر غريب جدًا في أقل تقدير.

مسألة الهوية المسيحية

موضوع العلمنة، كما قدمها بروس، قائمة على قضيتين أساسيتين: تفيد **الأولى** أنْ لا بد من وجود شيء يمكننا تعريفه على أنه المسيحية، ولذا

نستطيع أن نقول إنه تراجع. أما **الثانية** فتفيد أنْ لا بد من أن هناك نقطة عليا للممارسة والإيمان المسيحيين مقارنة بالمستويات الحالية التي تعتبر أدنى. وإذا لم تثبت هاتان القضيتان، فإن الوضع الذي لدينا الآن، أي فكرة الإيمان من دون انتماء، قد تكون تغييرًا أو تطورًا في إيمان مسيحي لن يؤدي إلى مزيد من العلمنة.

لقد عارض بروس الفكرة القائلة إن المسيحية ربما غيّرت هويتها، كأن نقول على سبيل المثال، إنها ما عادت تنص على أن تذهب أغلبية الناس إلى الكنيسة؛ وبالنسبة إليه لا بد من أن تكون الهوية المسيحية ثابتة إلى حد ما. وهذا لا يعني أن جميع صيغ المسيحية متشابهة، حيث من الواضح أنها ليست كذلك. ومع ذلك، هناك عناصر جوهرية يجب أن تبقى كما هي. لتوضيح وجهة نظره يستعمل بروس مثل المولع بكرة القدم:

> سأوجز الحجة المضادة، بقليل من الطرافة، بأن أستعمل مرة ثانية مثل شخص يؤكد أنه مشجع متحمس لكرة القدم، لكنه اعترف بعد الضغط عليه بأنه لم يحضر أي مباراة منذ أن كف والده عن أخذه في سن الخامسة، ولم يشاهد قط أي مباريات على التلفاز، ولا يقرأ الأقسام المتعلقة بكرة القدم في الجرائد، ولا يشجع أي فريق، ولا يشجع ابنه على حضور المباريات، ولا يستطيع تسمية أي لاعب بارز[16].

لا ريب في أن بروس على صواب حين يقول إن أي شخص لا صلة له مطلقًا بكرة القدم لا يعتبر مشجعًا لكرة قدم. لكن توضيحه يثير مشكلة الهوية، لأن المرء يتساءل عند أي نقطة يصبح مقبولًا أن ندعو أحدهم مشجع كرة القدم. هل يجب أن يكون لديه تذكرة الموسم لناديه المحلي ويحضر جميع المباريات، أم يكفي أن يستطيع تسمية لاعب واحد بارز مثل ديفيد بيكهام؟ يستبعد الخيار الأول الجميع ما عدا أكثر المشجعين إخلاصًا، في حين يبدو أن المثل الآخر سيدرج تقريبًا كل الناس في العالم. وبين هذين الطرفين درجات. هل يكفي أن تتابع نتائج فريقك في الصحف من دون حضور المباريات مطلقًا؟

---

(16) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 57.

هل ستكون مشجعًا إذا حضرت مباراة أو مبارتين في الموسم وتتابع الفريق بشكل منتظم على التلفاز؟ وكلما تابعنا هذه الأسئلة المتعلقة بدرجة التشجيع تصبح متابعة السؤال التالي أوضح، أعني: من الذي يقرر ما الذي يجعل شخصًا ما مشجعًا حقيقيًا؟ والسؤال الأكثر ارتباطًا بهذا النقاش هو: من يقرر مَن الذي يُعتبر مسيحيًا حقيقيًا؟ ومن الذي يقرر ما يعتبر إيمانًا صحيحًا بالله، أو يعتبر متدينًا، بدلًا من أن يعتبر علمانيًا؟ يفترض المدافعون عن فكرة التحديث أن التعريف وُضع في وقت معين في الماضي، لكن حينها سيعني ذلك أن التعريف تم وضعه عند نقطة معينة في الماضي، ولا يمكن تغييره كثيرًا في الحاضر والمستقبل. إن الفكرة عن وجود تعريف واحد ثابت يحدد ما كانت عليه المسيحية، وهو تعريف قد يكون معيارًا بالنسبة إلى الإيمان والممارسة الحاليين، لكن الفكرة إشكالية إلى حد بعيد. ويعد هذا الأمر افتراضًا مثيرًا للجدل، وهو ما سأكشفه في الفصل التالي.

تثير مسألة العقيدة المسيحية القويمة (الأرثوذكسية) قضية الدين الشعبي. فماذا نفعل إزاء ادعاء فرد معين أنه مبرَّر في نظر الله إذا لم يتصرف بالطرائق التي تدعى، تقليديًا، طرائق مسيحية؟ يجدر بنا هنا أن نذكر دراستين سلط عليهما الضوء هيو مكليود[17]، وجيريمي موريس[18] في حالة سارة وليامز[19]. تتناول دراستي سارة وليامز وريتشارد سايكس، نقاش العلمنة من وجهة جديدة

---

(17) هيو مكليود (Hugh McLeod) (1944-): مؤرخ بريطاني متخصص في التاريخ الديني، خاصة التاريخ الكنسي، في القرنين التاسع عشر والعشرين. (المترجم)

(18) يُنظر: Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914* (New York: 2002), p. 272; Jeremy Morris, «The Strange Death of Christian Britain: Another Look at the Secularization Debate,» *The Historical Journal*, vol. 46, no. 4 (2003).

أما الدراستان اللتان أحلت عليهما فهما: Sarah Williams, «Religious Belief and Popular Culture,» in: *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c. 1880-1939* (Oxford: 1999); Richard Sykes, «Popular Religion in Dudley and the Gornals, c. 1914-1965,» PhD. Thesis, University of Wolverhampton, 1999 (Unpublished).

[جيريمي موريس (Jeremy Morris) (1960-): مؤرخ بريطاني وقس في الكنيسة الأنغليكانية، يدرس التاريخ الكنسي الأوروبي الحديث واللاهوت الأنغليكاني وقضايا الدين والعلمانية. (المترجم)]

(19) سارة وليامز (Sarah Williams): باحثة إنكليزية في تاريخ المسيحية، وهي متخصصة بالتاريخ الثقافي والاجتماعي للقرنين التاسع عشر والعشرين، ومهتمة بالبيداغوجيا واللاهوت. (المترجم)

من خلال دراسة المعتقدات الدينية الشعبية. إن ما أثبتاه لا يقتصر على بقاء الإيمان الديني عندما تم التخلي عن الممارسة فحسب، بل يشمل تبريًرا رصينًا لندرة الانتماء إلى الكنيسة أيضًا. تقتبس وليامز من السيدة كوتون (Mrs. Cotton)، التي ولدت في بيكهام (Peckham) في عام 1910، قولها:

> أقول دائمًا ليس عليكن أن تذهبن إلى الكنيسة، لأنني أتساءل من هن اللواتي يشاركن في هذه الخدمة ؟... حين يتحدثن عن الذهاب إلى الكنيسة، وقد سبق أن رأيت الكثير من ذلك، وفي اللحظة التالية ها هن في الحانة؛ هناك قلة منهن، أعلم أنهن سيدات جادات في عملهن، ويعتقدن أنهن قديسات، والحقيقة أنهن لسن كذلك. أقول، ما دمت شخصًا طاهرًا، أين المشكلة؟ ... كما سأقول حين يدعوني الرب لم أقترف خطأ في حياتي. لكن كلا، كلا. لقد ربيت أطفالي ليكونوا لطفاء ومحترمين، وهم يربون أطفالهم بالطريقة نفسها[20].

اللافت هنا أن الأمر لم يقتصر على تحدي التعاليم الرسمية للكنيسة المتعلقة بالتردد إليها فحسب، بل امتد إلى بناء نسق أخلاقي منافس مع وعد بالخلاص مرتبط به. هكذا يمكن المرء أن يكون شخصًا طيبًا ويدافع عن موقفه يوم القيامة، من دون أن يتردد إلى الكنيسة. إضافة إلى ذلك، يظل بعض الذين يترددون إلى الكنيسة عرضة لتهمة النفاق، وهي تهمة يرجح أنه لن ينقذهم منها ترددهم إلى الكنيسة.

ما توضحه هاتان الدراستان أن الناس قادرون على بناء نهجهم الإيماني الديني بطريقة يعتبرونها جيدة، وربما مسيحية، من دون الحاجة إلى موافقة الكنيسة أو، في الواقع، من دون الحاجة إلى التردد إليها فعلًا. بعبارة أخرى، نستطيع أن نفترض أن الإيمان الديني يمكن أن يحافظ على وجوده من دون أي تردد إلى الكنيسة، بل ربما يزدهر أيضًا، في بعض الأحيان. هناك مفهوم مرتبط بهذه الفكرة المتعلقة بالدين الشعبي، هو مفهوم غريس ديفي

---

(20) ذُكر في: Morris, «The Strange Death of Christian Britain,» p. 967.

عن الدين بالإنابة[21]. تؤكد ديفي أن الناس قد لا يترددون إلى الكنيسة، لكنهم لا يزالون يريدون بقاءها كي تنجز دورًا معينًا. فهم يعقدون آمالًا على الكنيسة وعلى رجال الدين. من هنا نفهم اهتمامهم عندما يضبط الإعلام رجال دين يتصرفون تصرفًا يخالف المسيحية. يملك الكنيسة أناس لا يعتبرون أنفسهم أعضاء فيها، بل لا يعتبرون أنفسهم أناسًا متدينين. ولهذين المفهومين، الدين الشعبي والدين بالإنابة، أهمية قصوى بالنسبة إلى تحليل الهوية الثقافية والدينية للمجتمع العلماني الغربي. وهذا الأمر قد يصبح أوضح عندما أفحص الحقبة القروسطية. لكن، من الضروري أن نفهم قبل ذلك كيف يصبح فحص العصور الوسطى جزءًا مهمًا من النقاش المتعلق بالعلمنة.

يفيد أحد الانتقادات التي توجه إلى العلمنة أنها تقوم على فكرة مثالية عن المسيحية في الماضي. فكي يكون هناك تراجع كبير في الانتماء إلى الكنيسة، ويبلغ حدًا كافيًا للوصول إلى العلمنة، لا بد من وجود حقبة كان دعم الكنيسة والتردد إليها مرتفعين. والحقبة التي يدور الجدال حولها هنا هي العصور الوسطى. واضح أن التردد إلى الكنيسة خلال هذه الحقبة لم يشمل الجميع في الحقيقة، وأن مستويات الإيمان كانت متدنية إلى أبعد الحدود. والسبب أن تعليم رجال الدين وعامة الناس[22] كان سيئًا في معظم الأحيان، كما أن الكنائس لم تنتشر كثيرًا، ثم إنها كانت بعيدة إلى حد عن الجماعات الريفية، وعلى العموم لم يكن الناس ورعين ومتدينين. وإذا كان الإيمان والممارسة الدينيّان متدنيين خلال العصور الوسطى، فإن ما يجري الآن في المجتمع العلماني لا يمكن أن يكون تراجعًا قياسًا بالأزمنة السالفة، وإنما استمرارية لما كان معتادًا.

تعتبر مناقشة الإيمان والممارسة المسيحيّين أمرًا في غاية الأهمية لفهم

---

(21) Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: 2000).

(22) في التنظيمات الدينية، خاصة المسيحية، يتم التميز بين عامة الناس المنتمين إلى الديانة (laity)، لكنهم ليسوا رجال دين رسميين (clergy)، ورجال الدين المرتسمين (ordained). (المترجم)

علمانية المجتمع الغربي. وسوف أبحث في الفصلين الخامس والسادس كيف كان الأمر كذلك ولماذا. أما الآن فهناك أمران لا بد من قولهما. **الأول**، إن الحجة التي تؤكد أن المسيحية في تراجع يمكن أن تصاغ من خلال العودة إلى الحقبة الفيكتورية. وحينها ستكون المقارنة المهمة مع المعطيات التي لدينا من القرن التاسع عشر. تكشف هذه المقارنة عن تراجع في الممارسة المسيحية. وحينئذٍ يصبح السؤال عمّا إذا كانت الحقبة الفيكتورية استمرارية للعصور الوسطى في ما يتعلق بالممارسة والإيمان المسيحيّين، أم أنها حقبة استثنائية. وإذا صح الاقتراح الأخير سيبقى التراجع المسيحي قائمًا، لكنه سيكون تراجعًا عن حقبة تاريخية خاصة، أي العصر الفيكتوري الذي قد يكون في ذاته عصرًا استثنائيًا. لكن إذا صح الخيار الأول، فإنه سيكون تراجعًا مسيحيًا مطلقًا، مع إمكانية قوية تفيد أن نهاية هذا التراجع هي نهاية المسيحية.

يذهب الأمر **الثاني** إلى لب ما يقصده بروس بالعلمنة. يؤكد بروس أن الشيء الذي أدى إلى العلمنة هو ذهنية الغربيين التي تغيرت قبل الحداثة وبعدها. فقبل الحداثة، عاش الناس في المجتمعات الإقطاعية التي كانت مجتمعات تراتبية وجماعية وتقليدية لا تتغير ومتدينة. هنا يقصد بروس قرى القرون الوسطى. لقد كان الناس في تلك الحقبة مسيحيين، وكان الأمر ملائمًا تمامًا للمسيحية. كما كان للمسيحية رؤية فوق طبيعية مهيمنة، ولم يكن لها بديل مؤثر. كان التحول إلى المجتمع الحديث بالتدريج، وقد بدأ في فترة ما إبان الإصلاح الديني، واتضح هذا في هذه المرحلة بظهور الفردانية. وكما سبق وقلنا، خلقت تغييرات اجتماعية أخرى مناخًا يتجاوز الإيمان والممارسة المسيحيّين وهمّشهما. وترتبط هذه الأمور بالتصنيع والتمدين. من الصعب متابعة الكرونولوجيا الدقيقة التي أعدها بروس. لكن النتيجة كانت نهاية الإيمان الديني. هنا أصبح بروس دقيقًا إلى حد بعيد. فهو يؤكد أنه مهما قيل عن التردد إلى الكنيسة والاعتقاد المسيحي خلال العصور الوسطى، فإن الأمر المؤكد أن ما كان مهيمنًا آنذاك كانت رؤية للعالم فوق طبيعية. فقد تم بناء كل الحياة والمجتمع القروسطيين على افتراضات فوق طبيعية. تعتبر العلمنة إذًا تحول الذهنية نحو عقلانية المجتمع الحديث. والمشكلة التي

تصطدم بها هذه الحجة هي بقاء الإيمان بالله. يمكن أن نتفق مع بروس على أن تحول الذهنية الغربية حدث عند نقطة معينة بين العصور الوسطى واليوم. ومع ذلك، لم يستأصل هذا التحول الإيمان بالله، الذي بقي إيمانًا بالأمور التي تفوق الطبيعة، ولو بصيغة معينة، أيًا كان معناه أو القصد منه، وسواء كان يمكن تحديده باعتباره مسيحيًا أم لا. بعبارة أخرى، هناك على ما يبدو ذهنيتان في المجتمع العلماني الغربي. إحداهما هي الذهنية العقلانية التي يحددها بروس والتي نوقشت في الفصل الثاني. أما الثانية، فهي الذهنية فوق الطبيعية التي لا تزال موجودة، والتي يريد بروس رفضها، لكن الإحصاءات تبرهن أنها لا تزال تظهر مجددًا. لذلك تحتاج هذه الهوية المزدوجة إلى بحث وتفسير إضافيين.

مشكلة الولايات المتحدة الأميركية

توصف أوروبا الغربية بأنها «حالة استثنائية» عندما يتعلق الأمر بالإيمان والممارسة الدينيّين[23]. وسبب ذلك أن الأديان، ولا سيما المسيحية والإسلام، تعد قوى اجتماعية وثقافية مهمة في جميع بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا. وما يثير الاهتمام بالنسبة إلى نقاشنا هو أن للمسيحية أهمية كبرى في الولايات المتحدة الأميركية أيضًا. وهذا يثير مشكلة، فوفق جميع العوامل التي حددها بروس تعد الولايات المتحدة بلدًا حديثًا. وبالتالي، إذا صحت نظرية العلمنة، فإن الولايات المتحدة يجب أن تظهر المؤشرات نفسها عن تراجع الكنيسة التي نجدها في المملكة المتحدة ومعظم أقطار أوروبا الغربية. غير أن الحال ليست كذلك؛ لأن نحو 90 في المئة من الأميركيين الشماليين قالوا إنهم يؤمنون بالله[24]. وهناك أرقام كثيرة إضافية تؤيد معتقداتهم المسيحية التقليدية عن طبيعة الله وعلاقته بالإنسان. وقد أفاد نحو 40 في المئة من الأميركيين أنهم يذهبون إلى الكنيسة مرة واحدة

---

(23) يُنظر كتاب ديفي: Davie, *Europe: The Exceptional Case.*

(24) Ibid., p. 28.

كل أسبوع، وهناك أعداد أكبر يترددون إلى الكنيسة مرة كل شهر. يمكن مقارنة هذا بذروة الحضور الكنسي في الحقبة الفيكتورية التي حددها مان في إحصائه في عام 1851. وإضافة إلى هذه المستويات المرتفعة للإيمان والممارسة، تتمتع المسيحية أيضًا بحضور كبير في الحياة السياسية والثقافية في الولايات المتحدة. لقد أشرنا سابقًا إلى مخاوف العلمانيين أن تصبح الحكومة الجمهورية تحت هيمنة الجناح المسيحي اليميني، وبصفة خاصة جورج بوش، بطبيعة الحال، وأن يحتاج المرشحون للانتخابات إلى إثبات مؤهلاتهم المسيحية. وبالتالي إذا كانت الذهنية العلمانية قد أثرت في المجتمع الغربي، فإنها لم تمس الولايات المتحدة.

كيف يمكن تفسير هذه المستويات المرتفعة للإيمان والممارسة المسيحيين؟ قد ندرس الأرقام نفسها، وهذا أمر مشروع. لا تسجل الكنائس في الولايات المتحدة الأميركية هذه الأعداد المرتفعة من الحضور إذا صدقنا استطلاعات الرأي العام. يزعم الناس أنهم يترددون إلى الكنيسة فيما هم، في الحقيقة، يمكثون في منازلهم. وهذا أمر لافت، إذ يعتبر بالنسبة إلى الهوية الثقافية الأميركية الشمالية أن التردد إلى الكنيسة مستحب. فضلًا عن ذلك، يجعلنا هذا الأمر نشك في مدى تردد الأميركيين فعلًا على الكنيسة. غير أن هذا الاختلاف بين أرقام من يحضر والأرقام الحقيقية لا يعني أن مستويات الانتماء إلى الكنيسة متدنية كما في أوروبا الغربية. من الواضح أن انتشار العلمنة أبطأ في الولايات المتحدة منها في أجزاء أخرى من الغرب.

يستعمل بروس مفهومين اجتماعيين مهمين ليفسر العودة المفاجئة للإيمان والممارسة المسيحيين في الولايات المتحدة الأميركية. يتعلق الأمر الأول بمفهوم الدفاع الثقافي (cultural defence)، والثاني بمفهوم التحول الثقافي[25] (cultural transition). ويرتبط هذان المفهومان ارتباطًا وثيقًا بالعِرق (ethnicity). يؤكد بروس أن الهوية الدينية تكتسب أهمية جديدة ومتزايدة عندما تشعر

---

(25) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 96.

مجموعة عرقية بأنها مهددة. وهذه هي الحال إذا كانت الهوية الدينية تابعة للهوية العرقية، كما يحدث أحيانًا كثيرة. هكذا أصبحت العقيدة الأرثوذكسية للصرب والكاثوليكية الرومانية للكرواتيين، على سبيل المثال، مهمتين جدًا خلال الصدامات العنيفة التي تلت تفكك يوغسلافيا. كذلك تُعتبر البروتستانتية والكاثوليكية مهمتين جدًا في إيرلندا الشمالية بسبب الانقسامات السياسية والاجتماعية بين الجماعات. على نحو مشابه تؤكد فكرة التحول الثقافي علاقة وثيقة بين العِرق والعقيدة الدينية. والأمر الذي يؤكده بروس هو أن الهوية الدينية قد تصبح مهمة بالنسبة إلى مجموعة عرقية معينة إذا انتقل أفراد منها إلى بيئة جديدة. وهذا ما يجري عادةً في حالة الهجرة. هكذا يوفِّر الإيمان الديني دعمًا ثقافيًا قيمًا بالنسبة إلى الذين يحتاجون إلى الأمن في مكان جديد قد يكون عدائيًا في بعض الأحيان.

إن إمكانية تطبيق هذين المفهومين على الولايات المتحدة واضحة. فالولايات المتحدة بلد هجرة من مناحٍ عدة، فيها جماعات عرقية تستقر وتتطور طوال الوقت. ولهذا الأمر نتيجتان. تشعر المجموعات المهاجرة الأولى أن المجموعات الجديدة تهددها، وتسعى إلى أن تؤكد مجددًا هويتها الثقافية والدينية، وهذا شكل من أشكال الدفاع عن النفس. أما المجموعات المهاجرة الأحدث، فتستعمل هويتها الثقافية والدينية كي تسهّل دخولها إلى البلد الجديد وترسّخ نفسها فيه. وربما سيشرع أفرادها في التخلي عن ولائهم الديني وإظهار أمارات العلمنة وحدها بعد أن يشعروا برسوخهم وبأنهم ما عادوا مهددين، فلا تهددهم الهجرة ذاتها ولا المجموعات المهاجرة القديمة.

هناك نقطتان اثنتان مهمتان يمكن استخلاصهما من تحليل بروس. تفيد **الأولى** أن ما يصفه كان قد حدث في الفترة المبكرة من التمدين في المملكة المتحدة. وكان ممكنًا أن يحدث ذلك على نطاق أضيق، لكن الجماعات والناس المنتقلين إلى المدن بحثًا عن أشكال جديدة من العمل كان لا بد من أن يختبروا أيضًا تفكك الجماعات المهاجرة. وفي هذه الحالة نتوقع أن نجد

مستويات مرتفعة من الممارسة والإيمان الدينيين في أول فترة التحديث. أما النقطة **الثانية**، فتفيد أن التحديث باعتباره قوة ثقافية لا يملك قوة استثنائية. فالذهنية المتغيرة هشَّة، ما يعني أنه يمكن التخلي عنها، أو في أقل تقدير تأجيلها ما دامت الأحوال صعبة. يبدو أن تحليل بروس يوحي بمرونة في الذهنية الحديثة إلى حد أنه يمكن استبعادها عند الحاجة لنؤمن مزيدًا من متطلبات الأمن الأساسية.

للمشكلة المسيحية الأميركية نتيجة واحدة من ثلاث نتائج ممكنة. فقد لا تكون العلمنة التي يقترحها بروس التفسير الملائم لتراجع الانتساب إلى الكنيسة. فإذا صار بلد ما حديثًا جدًا ولم يصبح أكثر علمانية، كان لا بد من أن نجد تفسيرًا جديدًا للوضع في أوروبا الغربية. لكن العكس صحيح، وربما يكون بروس محقًا وسيتضح ذلك في أوانه. فعندما تستقر الجماعات، ويصبح البلد أقدم، تتلاشى الحاجة إلى الدين وسيلةً للدفاع أو التحول الثقافيين. ومجرد حدوث ذلك ستظهر نماذج العلمنة المألوفة، أو ربما لا نحتاج إلى أن نختار بين الذهنية الحديثة وذهنية ماقبل الحداثة، حيث يمكن أن تتعايش الذهنيتان جنبًا إلى جنب. وما يحدث حينذاك أن العوامل الثقافية والاجتماعية المحلية تدفع إحدى الذهنيتين إلى الواجهة أكثر من الذهنية الأخرى. وهذه هي حال الولايات المتحدة الأميركية اليوم مع بروز البرنامج الديني فيها. وفي بلدان أخرى وفي لحظات تاريخية مختلفة، قد تبرز ذهنية أحدث وأكثر علمانية. وتعتبر علمانية فرنسا وعداؤها الشديد للإكليروسية مثل مهم هنا، حيث يمثل هذان الأمران ردة فعل على نزعة للنظام القديم المحافظ. وعلى نحو مشابه، نجد الدور المهم الذي أدته الكاثوليكية في بولندا في أثناء الحقبة الأخيرة من الحكم الشيوعي السوفياتي. وهناك أمثلة أخرى كثيرة يمكن تقديمها هنا. وأهم النقاط في هذه المرحلة هي ألا نقبل ثنائية: إما العلمنة وإما الإيمان الديني، وهي الثنائية المتضمنة في الفكرة المتعلقة بذهنية متغيرة نتيجة ظروف اجتماعية مختلفة وجديدة. ولربما يمكن أن تتعايش الذهنيتان جنبًا إلى جنب.

يواجه تفسير بروس للعلمنة أحدث التحديات وأهمها[26]. فهو تحدٍّ يشبه إلى حد ما ما كتبه بروس. لقد انتكست حظوظ الكنيسة والمسيحية نتيجة التغيير الاجتماعي الدرامي؛ ومع ذلك، هناك اختلافات مهمة. ذلك أن الستينيات هي الحقبة الأساسية هذه المرة، ولا سيما عام 1963، حين سرّعت النماذج الاجتماعية المتغيرة نمو هوية جديدة للنساء، ثورية وليبرالية، وهذا أدى إلى تقليل الذهاب إلى الكنيسة ودعمها. واللافت هو أن الإحصاءات لا تُسلط الضوء على النقاش مع أنها أساسية بالنسبة إليه. لكن بدلًا من ذلك يريد كالوم براون وصف الصورة السوسيولوجية الأكبر، ولذا يحتاج إلى استعمال الشهادات الشفهية وإلى فحص الأدب الشعبي فحصًا دقيقًا. لكن، على الرغم من ادعاء منهجية مابعد حداثية، فإن التحليل يبدأ بإحصاءات.

يعطي وصف بروس العلمنة انطباعًا عن تراجع خطي تدرّجي في حظوظ الكنيسة، على الرغم من أنه لا يقصد ذلك. كانت الذروة في عام 1851، أما الحضيض فهو الآن. والحقيقة أن التراجع لم يتبع مسارًا مستقيمًا. فالمؤشرات المختلفة عن الممارسة الدينية تشير إلى الهبوط والارتفاع على السواء. تبرز الأرقام المتعلقة بالانتماء إلى الكنيسة أنماطًا متموجة من الهبوط والانهيار. هكذا ارتفع عدد المنتمين إلى الكنيسة بدءًا من أربعينيات القرن التاسع عشر إلى أن بلغ الذروة بين عامي 1904 و1905، وكان الارتفاع سريعًا حتى عام 1863، ثم تباطأ أو تأرجح بين الهبوط والارتفاع حتى أوائل القرن العشرين. وبين بداية القرن وعام 1950، هبط الانتماء إلى الكنيسة، لكن الهبوط كان بالتدرّج ومعتدلًا. تبين الأرقام المتعلقة بالذهاب إلى الكنيسة هبوطًا معتدلًا بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأربعينيات القرن العشرين. ويقدر براون أن هذا الهبوط قد يكون في الحقيقة نتيجة كون عدد أقل من الناس يذهبون إلى الكنيسة مرتين يوم الأحد، ومن ثم يجب ألا يُعتبر أن العدد الإجمالي للذين

(26) Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularism 1800-2000* (London: 2001).

يذهبون إلى الكنيسة تناقصٌ، أو أنه، على الأرجح، تناقص ضئيل جدًا[27]. وخلال النصف الأول من القرن العشرين، هبط عدد الزيجات التي عُقدت في الكنيسة هبوطًا طفيفًا جدًا، مقارنة بتلك التي عقدت في مكتب الزواج المدني، في حين أن الأرقام المتعلقة بالتعميد ارتفعت فعلًا، كما ارتفع بشكل عام التسجيل في مدرسة الأحد.

نستثني من صورة الهبوط الفترة التي تلت الحرب. يؤكد براون أن أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته «شهدت أكبر نمو للكنيسة عرفته بريطانيا منذ أواسط القرن التاسع عشر»[28]. يقول:

> خلال أواخر أربعينيات القرن العشرين والنصف الأول من خمسينياته، عرفت المسيحية المؤسساتية النمو السنوي الأكبر منذ القرن الثامن عشر في الانتماء إلى الكنيسة، وفي التسجيل في مدرسة الأحد، وفي سر التثبيت الأنغليكاني[29] (Anglican confirmations)، وفي التوظيف المشيخي لأنصار هذا المذهب الذين تم تعميدهم[30].

اتضح المزاج الديني الجديد من خلال شعبية لقاءات الإحياء الحاشدة. وعلى وجه الخصوص، أثبتت الحملات الصليبية لبيلي غراهام[31] الثقافة الجديدة للمسيحية. ودعم هذا الأمر مستويات من الزيارة وتوزيع كراسات الدعاية الدينية بشكل لم يُر منذ الحقبة الفيكتورية. فما سبب هذا الارتفاع في شعبية الكنيسة؟ يؤكد براون أن الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة كانت زمن

---

(27) Ibid., p. 162.

(28) Ibid., p. 170.

(29) سر التثبيت: يسمى أيضًا سرّ الميرون، هو طقس عبور تمارسه طوائف مسيحية متعددة، ويعني تقوية أو تعميق العلاقة مع الرب، وغالبًا ما يمارس هذا الطقس في أثناء التعميد، ويمكن الشخص المعمّد من تأكيد العهود التي قطعها على نفسه في أثناء التعميد، كما أنه علامة الانتماء الكامل للمجتمع المسيحي. (المترجم)

(30) Ibid., p. 172.

(31) بيلي غراهام (Billy Graham) (1918–2018): إنجيلي (evangelist) أميركي اشتهر بقيامه بحملات تبشيرية على نطاق واسع، وهي حملات سميت بالحملات الصليبية. (المترجم)

تقشف وتقاليد (traditionalism). كان التقشف نتيجة الكلفة الاقتصادية للحرب. أما الطابع التقليدي، فجاء نتيجة الرغبة في الرجوع إلى الوضع الاجتماعي ما قبل الحرب. ذلك أن قيم العائلة والأفكار المتعلقة بأهمية المنزل والتقوى، ولا سيما بالنسبة إلى النساء، عادت إلى برامج الحياة. وربما كان ذلك ردة فعل على نهاية الحرب وعودة الجنود. فبينما كان هؤلاء الجنود بعيدًا غادرت النساء المنزل وعملن في المعامل والمكاتب بدلًا من الرجال المحاربين. أما الآن، فقد حُثت النساء علانية على العودة إلى البيت لفسح المجال للرجال ومكافأتهم على شجاعتهم ومعاناتهم.

يتضح السبب الذي جعل براون يقدم هذا التحليل حين ننظر في المرحلة التالية في القصة. ذلك أن الممارسة والعقيدة المسيحيتين انهارتا خلال الستينيات وما بعدها. كان الانهيار دراميًا، بل كارثيًا كما يؤكد براون. فوفق المؤشرات الدينية كلها، انهار عدد الذين كانوا مرتبطين بالكنيسة المسيحية إلى مستويات غير مسبوقة. وسبب هذا الانهيار مزدوج. فمن جهة، كان نتيجة التغيير الاجتماعي، إذ شهدت الستينيات نهاية القيم التقليدية التي هيمنت خلال نهاية الأربعينيات والخمسينيات، وبزوغ مجتمع يتميز بالليبرالية. لقد كان طوطم هذا التحول في الثقافة البريطانية محاكمة لورنس[32] بسبب روايته **عشيق اللايدي تشاترلي** (*Lady Chatterley's Lover*). وربما كان أهم من ذلك قوننة الإجهاض والمثلية الجنسية في عام 1967، وتسهيل الطلاق في عام 1969، وتطور ثقافة شبابية راديكالية، والهيجان الطلابي في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. لقد عانت الكنيسة المسيحية معاناة هائلة انهيار المجتمع التقليدي هذا.

ما كان أهم من هذا هو ظهور حركة تحرير المرأة. لقد أكد براون أن العامل الرئيس في ارتفاع مستويات الولاء للكنيسة الفيكتورية كان الفكرة الثقافية المهيمنة عن المرأة الصالحة وهويتها التي قدمها الأدب والمجتمع. لقد

---

(32) ديفيد هربرت لورنس (David Herbert Lawrence) (1885–1930)، روائي وشاعر ومسرحي بريطاني، وكاتب قصص قصيرة ومقالات. (المترجم)

كانت هذه المرأة الصالحة خلوقة ومنضبطة ومتدينة؛ علاوة على ذلك، كان لها شأن اجتماعي مهم، فهي الزوجة الصالحة التي تستطيع أن تُصلح زوجًا أو ابنًا ضالًا، وهي الابنة الودودة والصالحة والمسؤولة التي تستطيع إنقاذ أب يعاقر الخمر أو أخ مقامر أو خطيب ضال. لقد رُدد على مسامع النساء باستمرار أنهن إذا رغبن في أن يكن مخلصات لجنسهن، يجب عليهن أن يكن صالحات وتقيات. في الأقل كان هذا يعني التردد إلى الكنيسة.

لكن هذا تغير في الستينيات. ذلك أن الموجة الثانية من الحركة النسوية أعادت تشكيل الصورة التي يجب أن تكون عليها المرأة الأنموذجية. يحلل براون المجلات النسائية ليبرهن هذا التحول. فخلال الأربعينيات والخمسينيات، كانت المجلات تفترض أن المرأة ستكون في البيت تعتني برجل البيت والأطفال. وخلال الستينيات ظهرت مؤلفات جديدة تبحث في مِهن النساء وتهتم بالموضة، وتفترض اهتمامهن بالتسلية، وتتحدث بصراحة عن مشاكل النساء الجنسية. ما عادت النساء في هذه المجلات، سجينات البيت، وما عُدن تقيات لا غير. كانت المجلات الجديدة رائجة، واختفت مجلات مثل مجلة **ربة المنزل** (*Housewife*)، وحلت محلها أخرى مثل **هي** (*She*) و**المواطِنة العالمية** (*Cosmopolitan*). وقد تجرأت هذه المجلات على أن يكون لديها نساء يناقشن القضايا الاجتماعية فضلًا عن المهن والجنس.

كانت تداعيات هذا التحول الذي مسّ الأنوثة كارثية بالنسبة إلى الكنيسة. فقد كانت النساء تأتين إلى الكنيسة بأعداد كبيرة، وهن اللواتي كنّ الحجر الأساس لدعم التعميد والزيجات ومدارس الأحد. وكان التوقف عن دعم الكنيسة ضربة قاصمة لها. وفضلًا عن ذلك، كانت النساء في الأغلب تمارسن الضغط على أزواجهن للمجيء إلى الكنيسة. وإذا توقفت النساء عن الذهاب إلى الكنيسة، فمن غير المرجح أن يذهب أزواجهن من تلقاء أنفسهم. وقد أدت هذه الضربة المزدوجة إلى الكنيسة إلى ما اعتبره براون انهيارًا في دعم الكنيسة وفي الثقافة المسيحية منذ الستينيات. هكذا كانت الكنيسة منذ النصف

الثاني من القرن العشرين عاجزة عن التكيف مع المرأة الجديدة وجذبها. لذلك تراجعت الكنيسة تراجعًا سريعًا.

يعتبر تحليل كالوم براون لتراجع الكنيسة تحديًا كبيرًا لأفكار بروس المتعلقة بالعلمنة والتحديث؛ إذ لا مكان في نظرية بروس لعودة المسيحية اللافتة في منتصف القرن العشرين. ففي ظروف المجتمع الحديث كان من المفترض أن تعجز الكنيسة عن النمو. كما أن بروس لم ينتبه إلى الانهيار الدرامي في الولاء للكنيسة خلال الستينيات وبعدها، وإلى الدور الذي مارسته النساء في هذا الانهيار. ومع ذلك، وصل براون إلى رأي شبيه تمامًا برأي بروس، فكلاهما بلغ نهاية القرن العشرين بنظرية تفسر تراجع الكنيسة. وكلاهما أهملا مرونة الإيمان بالله، ورغبة الأغلبية العظمى من الناس في أن تقول إنها مسيحية. ومع ذلك، لا شيء مما يؤكده براون يلغي قيمة تحليل بروس للذهنية العقلانية، التي تهمش بشكل ما الإيمان الديني. وفي الواقع، ما يوضحه براون هو ما استخلصته سابقًا، أعني بذلك أن هذه الذهنية العقلانية لينة جدًا ومعرضة لأن يتم تعليقها عندما تحتل العوامل الثقافية أو الاجتماعية المكانة الأولى. وقد يكون من هذه العوامل انعدام الأمن العرقي مثل الهجرة إلى الولايات المتحدة الأميركية، أو ربما إعادة ابتكار الهوية، نظير ما خبرته النساء خلال الأربعينيات والخمسينيات.

خلاصة

يعني النقاش في هذا الفصل أن من المفيد أن تكون لدينا مجموعة من الملاحظات الختامية التي تلخص النقطة التي وصلنا إليها في دراستنا حتى الآن. من الواضح بدايةً أن إسهام ستيف بروس في النقاش المتعلق بالعلمنة كان عظيمًا. ومع ذلك، لا يعني هذا أنه ينبغي أن نتفق مع تحليله. في الواقع، ما زالت لدينا بعض الأسئلة المهمة. **أولًا**، إذا كان بروس على حق في ما يتعلق بالذهنية العقلانية المتغيرة، ونحن نميل إلى افتراض أنه كذلك نتيجة للنقاش في الفصل الأول، فحينئذٍ نتساءل، متى حدث هذا التغيير وكيف؟ ولمعالجة هذا السؤال نحتاج إلى فحص الحقبة المعروفة بحقبة التنوير.

ثانيًا، يؤكد بروس أن الحقبة القروسطية كانت حقبة الإيمان بالأمور ما فوق الطبيعية، وهذا يتناقض مع المجتمع الغربي. ألا أننا بيّنا أن المعتقدات ما فوق الطبيعية، وخاصة الإيمان بالله، يمكن أن تبقى جنبًا إلى جنب مع الذهنية العقلانية التي حددها بروس. والسؤال الذي يفرض نفسه هو، كيف يبدو هذا التواجد جنبًا إلى جنب؟ لقد بدأنا درس هذا السؤال مع شرحنا للدين الشعبي والدين بالإنابة. وقد أثارت هاتان الفكرتان بحد ذاتهما تساؤلات بشأن طبيعة الهوية المسيحية. إلى أي حد تعتبر الهوية المسيحية ثابتة؟ سأتناول هذا السؤال في الفصل التالي. وبعدها سأقترح أن دراسة الإيمان والسلوك الدينيين القروسطيين سيزيد فهمنا للمجتمع العلماني الغربي، خاصة في ما يتصل بفكرتي الدين الشعبي والدين بالإنابة.

يتحدى عمل براون تحليل بروس تحديًا جوهريًا. وعلى الرغم من أننا انتهينا إلى الصورة ذاتها عن تراجع الكنيسة، فإن المسار الذي قاد إلى ذلك كان مختلفا جدًا. فقد اعتمد براون على الدليل الثقافي والإحصائي لدعم تحليله القائل إن ستينيات القرن العشرين كانت فترة حاسمة لفهم انهيار الانتماء إلى الكنيسة والتردد عليها. وما يتضح أيضًا من عمل براون أن الحقبة الفيكتورية نفسها كانت فترة نشاط ديني استثنائي. وسيبدو، بالمقارنة مع هذه الحقبة، أن معظم الحقب تظهر نمط التراجع الكنسي. في هذا الفصل لم أبحث مفصلًا في هذا الجانب من دراسة براون، ولذلك سأبحثه أكثر في الفصل الثامن. وقبل ذلك، سنفحص مسألة الهوية المسيحية.

الفصل الرابع

الناس العاديون يعيدون ابتكار المسيحية

تؤكد البراهين أن التردد إلى الكنيسة والانتماء إليها تراجعا. وواضح أيضًا أن أعدادًا كبيرة من الناس ما فتئوا يصفون أنفسهم بأنهم مسيحيون ويؤكدون أنهم يؤمنون بالله. ما يمكن استنتاجه من ذلك هو أن المسيحية تتغير. ولكنها ليست النتيجة الوحيدة التي يمكننا استنتاجها كما رأينا في الفصل الثالث. فالمؤكد أن ما يحدث، على الأرجح، هو أن الناس العاديين يعيدون ابتكار المسيحية. يعيدون بناء نسخة من المسيحية لا تشمل ترددًا منتظمًا إلى الكنيسة أو معتقدات أرثوذكسية قويمة. يفترض هذا الابتكار أن للمسيحية هوية مرنة، غير مستقرة.

في هذا الفصل سأفحص هذه الفكرة عن إعادة الابتكار. وسأبين أن تاريخ المسيحية كان دائمًا تاريخ تحول وإعادة ابتكار. ما نصفه على أنه ظاهرة من القرن الحادي والعشرين هو في الواقع جزء عادي من حياة الكنيسة. انتشرت المسيحية، تاريخيًا، بخضوعها للصياغة وإعادة الصياغة في ثقافات مختلفة. في دراستنا هذه سأركز على الكنيسة المبكرة. وذلك لأبين أن إعادة الابتكار كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة الكنيسة منذ بدايتها. بعد ذلك سأبين بعض المشاكل التي تنشأ إذا كان لدينا مثل هذه الفكرة المرنة عن الهوية المسيحية وبعض ما يواجهها من تحديات. وستشمل دراستي البحث في ما إذا كانت شخصية المسيح التاريخية توفر أرضية مستقرة لبناء الهوية المسيحية. كما ستشمل البحث في إمكان كون المسيحية شاهدًا أمينًا في مجتمع كان هو الذي شكّل هذه الهوية. وسنختم الفصل بالبحث في ما يعني أن نصف أفكارًا أو قيمًا معينة تعتبر مسيحية إن لم يكن لهذا معنى واضح وثابت.

انتشار المسيحية

لقد كانت المسيحية دائمًا ديانة تبشيرية، فمنذ أيامها الأولى تخطت الحدود الثقافية والقومية. ولفهم مسار الابتكار نحتاج إلى العودة إلى تاريخ التبشير،

وإلى مفهومين سيزيدان تحليلنا عمقًا. **الأول** هو فكرة التحولات البراديغمية (paradigm shifts)، وهو مفهوم مستمد من فلسفة العلم، وخاصة من كتاب توماس كون[1] **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*). **والثاني** هو فكرة «التأقلم الثقافي المستمر» (ongoing inculturation)، وهو مصطلح استعمله المتخصص الهولندي في التبشير[2] أنطون فيسلز[3].

كان ديفيد بوش[4] كاتبًا بارزًا في الدراسات التبشيرية في نهاية القرن العشرين. ويكشف كتابه الرائد **التبشير المتحول** (*Transforming Mission*) تاريخ التبشير من خلال التحولات البراديغمية. ويعتبر البراديغم آلية لتقسيم التاريخ إلى حقب متميزة. فقد أكد توماس كون أن تاريخ العلم يمكن تحليله من خلال إدراكنا وجود مجموعة افتراضات مهيمنة ترشد الفكر العلمي في فترات تاريخية مختلفة. تجعل هذه الافتراضات البراديغم متميزًا، وتحدد ما كان صحيحًا أو صادقًا في ذلك الوقت. تتغير البراديغمات حين تصبح افتراضات البراديغم القديم عاجزة عن تفسير معظم ما تتم ملاحظته، وينهار البراديغم القديم حين توجد استثناءات كثيرة بالنسبة إلى قواعده الأساسية، ومن ثم يعجز عن تقديم تفسيرات كافية. هنا يتعين على براديغم جديد أن يضطلع المهمة. إن لهذا البراديغم مجموعة افتراضات مختلفة توجه الفكر العلمي إلى أن

---

(1) توماس كون (Thomas Kuhn) (1922–1996): فيلسوف أميركي درس الفيزياء النظرية، ثم تحول إلى فلسفة العلوم وتاريخها؛ فترك فيها أثرًا كبيرًا من خلال مفاهيمه عن البراديغم والثورة العلمية والتحولات البراديغمية، كما أثر بهذه المفاهيم في حقول معرفية كثيرة (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 4424). (المترجم)

(2) الدراسات التبشيرية (missiology): هي حقل تتداخل فيه تخصصات متعددة، مثل التاريخ واللاهوت والأنثروبولوجيا، وهو حقل يدرس بالتحديد جهود الكنيسة الساعية إلى نشر المعرفة بالإنجيل وبعثاتها التبشيرية. (المترجم)

(3) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: 1970); Anton Wessels, *Europe: Was it Ever Really Christian?* (London: 1994).

[أنطون فيسلز (Anton Wessels): باحث هولندي يدرس العلاقات واللقاءات الإسلامية المسيحية في الشرق والغرب، واللاهوت وتاريخ التبشير. (المترجم)]

(4) ديفيد بوش (David Bosch) (1929–1992): لاهوتي ومتخصص في الدراسات التبشيرية من جنوب أفريقيا. (المترجم)

يصبح هو أيضًا عاجزًا عن تفسير معظم الظواهر الملحوظة. لقد اعتقد كون أن تحليله للبراديغمات ذو تطبيق محدود وأنه يناسب دراسة العلوم الطبيعية فقط لا غير. وقد منع، بشكل خاص، استعماله في غير تاريخ العلوم. ومع ذلك، لم يمنع هذا الأمر باحثين آخرين إدراك قيمة فكرة التحولات البراديغمية من تقسيم تواريخ حقولهم، ولذلك تجاهلوا وصيته.

استعمل البروفيسور هانز كونغ[5] مفهوم البراديغم والتحولات البراديغمية لتقسيم تاريخ المسيحية. وقد حذا حذو توماس كون إلى حد كبير في وصفه لما كان يُقصد بالبراديغم؛ إنه «زمرة كاملة من المعتقدات والقيم والتقنيات وغيرها مما يكون مشتركًا بين أفراد أو جماعة معينة»[6]. بعبارة أخرى، إنه طريقة شاملة للتفكير في موضوع معين، ويتضمن كلًا من الموضوع المدروس والطريقة التي يتم بواسطتها تأويل ذلك الموضوع. وعندما يتغير براديغم ما، فإن كل ما يكون مقصودًا بالموضوع يتغير أيضًا. وبهذا المعنى يعد التحول البراديغمي عامًا وشموليًا، كما أنه نادر أيضًا.

لقد جذبت ديفيد بوش الفكرة المتعلقة بفهم تاريخ المسيحية على أنه تعاقب التحولات البراديغمية، ولذلك استعمل منهج كونغ في دراسته تاريخ التبشير. حلل بوش ستة براديغمات مختلفة: البراديغم الذي ينذر بنهاية العالم (apocalyptic)، وهو براديغم المسيحية الأولى؛ والبراديغم الهلينستي لحقبة الآباء؛ والبراديغم الروماني الكاثوليكي القروسطي؛ والبراديغم البروتستانتي (الإصلاح الديني)؛ وبراديغم عصر التنوير الحديث؛ والبراديغم المسكوني الناشئ[7]. وليس ضروريًا مناقشة كل واحد من هذه البراديغمات مناقشة

---

(5) هانز كونغ (Hans Küng) (1928–): لاهوتي كاثوليكي سويسري وقس سابق في الكنيسة الكاثوليكية، اشتهر بآرائه الليبرالية المثيرة للجدل، مثل تلك التي ينتقد فيها عصمة البابا وألوهية المسيح والتعاليم المسيحية عن مريم العذراء. (المترجم)

(6) Hans Küng, «Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion,» in: H. Küng & D. Tracy, *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*, Margaret Köhl (trans.) (Edinburgh: 1989), p. 7.

(7) David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, N.Y.: 1991), pp. 181-182.

كونغ وبوش مدينان للعمل الذي قام به توماس كون كما ذكر بوش (ص 183–184).

مفصلة. فإذا كان ما نقوله عن هوية المسيحية المرنة صحيحًا، سنتوقع حينئذٍ أن نرى تحولًا براديغميًا في تاريخ المسيحية المبكر. وهذا ما سوف نراه عندما تغادر المسيحية سياقها اليهودي إلى ثقافة الإمبراطورية الرومانية الهلينستية.

كان التحول البراديغمي الأول تحولًا من سياق المسيح والرسل الأوائل اليهود إلى عالم الكنيسة المبكرة الإغريقي - الروماني. ويصف بوش هذا التحول بأنه تحول من اللاهوت الذي يتنبأ بنهاية العالم، المرتبطة بحقبة الكتاب المقدس إلى الكنيسة الهلينستية لحقبة الآباء[8]. كان هذا التحول أساسيًا إلى حد يمكن اعتباره تقريبًا ديانة جديدة. لقد كانت الحركة الأولى التي أقدمت عليها المسيحية، وكانت نتائج هذا التحول هائلة. يقتبس بوش قول بول نيتر[9] كي يصف هذا التحول الأساسي:

> لم يكن تحولًا فقط في حياة الكنيسة الطقوسية والمقدسة وفي بنى نظامها وتشريعها، وإنما في **عقيدتها** أيضًا، أي في **فهم** الوحي الذي أوجدها. لم يكن المسيحيون الأوائل يعبرون بالفكر اليوناني فقط عما كانوا يعرفونه سلفًا؛ إنما اكتشفوا من خلال عمق الأفكار الفلسفية والدينية اليونانية ما كان قد أوحي لهم. فعقيدة التثليث وعقيدة ألوهية المسيح... على سبيل المثال، ما كانتا لتكونا ما هما عليه اليوم لو لم تُعد الكنيسة تقويم ذاتها وعقائدها في ضوء الأوضاع التاريخية والثقافية المستجدة في القرن الثالث وحتى نهاية القرن السادس الميلاديين[10].

لقد كفت الديانة المسيحية عن أن تكون ديانة مكرسة لتوقّع نهاية العالم، يهيمن عليها الاهتمام بنهاية التاريخ. لقد تخلت عن أملها بعودة المسيح الوشيكة وتدشين حكم الله الأخير. بدلًا من ذلك، أصبحت تعبيرًا عن الفلسفة الهلينستية، وركزت جهدها على وصف صفات الله. لقد سعت إلى فهم العلاقة

---

(8) Bosch, *Transforming Mission*, chap. 6, pp. 190-213.

(9) بول نيتر (Paul Knitter) (1939-): لاهوتي أميركي يهتم باللاهوت وأديان العالم والثقافة والتاريخ. (المترجم)

(10) Ibid., p. 190.

بين الله والإنسان بمعنى فلسفي من خلال شخص المسيح. كان هذا تحولًا أساسيًا في الهوية، ليس فقط في تنظيمها وطقوسها وممارساتها، إنما أيضًا في لب موضوع المعتقد. وبسبب هذا اللقاء بالفلسفة الإغريقية أمكن فعلًا اكتشاف ما أصبح عقيدة مسيحية قويمة. يثير هذا الأمر السؤال عما إذا كان يسوع الناصري، الشخصية التاريخية، يمتلك الوسائل الفكرية أو الثقافية الضرورية لفهم ما أصبحت عليه المسيحية في ما بعد.

في أي نقاط اختلفت المسيحية الهلينستية الجديدة عن سابقتها اليهودية؟ لقد كان التأثير ملموسًا في كل من الأخلاق والعقيدة. فالكتّاب المسيحيون الأوائل بدءًا ببولس [الرسول]، أخذوا مادتهم من فلاسفة الأخلاق اليونانيين - الرومان[11]. أما في العقيدة، فعرضت الكنيسة المبكرة الإيمان واللاهوت باستعمال آلات الفلسفة اليونانية. هكذا أصبحت المسيحية ديانة قادرة على التأمل في الطبيعة والوجود الجوهريين وأقل اهتمامًا بالفعل والتاريخ. يؤكد بوش أن «إله العهد القديم والمسيحية الأولى أصبح يطابق الفكرة العامة عن إله الميتافيزيقا اليونانية؛ يشار إلى الله باعتباره الكائن الأسمى، الجوهر، المبدأ، المحرك الذي لا يتحرك. أصبحت الأنطولوجيا (وجود الله) أهم من التاريخ (أعمال الله)». وفيما تحولت المسيحية إلى الثقافة الهلينستية، صارت العقيدة أهم من الأخلاق. وتكفي المقارنة بين عظة الجبل[12] وعقيدة نيقية[13] لإثبات ذلك. يقول بوش: «تلخص الأولى طريقة السلوك من دون أن تستدعي مجموعة معينة من المواعظ. والمغزى الإجمالي من الموعظة أخلاقي، وتتلافى التأمل الميتافيزيقي. أما الثانية، فمبنية، في المقابل، في جو

---

(11) Abraham Malherbe, *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook* (Philadelphia: 1986); Bosch, *Transforming Mission*, p. 194.

(12) عظة الجبل: هي عظة شهيرة ألقاها المسيح على أتباعه فوق جبل في الجليل عرض فيها ما يشبه شريعة الله التي ضمت كثيرًا من الوصايا الخلقية. (المترجم)

(13) عقيدة نيقية (Nicene Creed): هي العقيدة المسكونية الوحيدة عن الإيمان (قانون الإيمان)، لأن معظم الكنائس المسيحية تقبلها وهناك اختلاف بخصوص المجمع الذي وضعت فيه هذه العقيدة، والمهم أنها عقيدة تعرض بعض أسس الإيمان المسيحي القويم (*The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 343). (المترجم)

ميتافيزيقي، تشمل عددًا من التأكيدات العقائدية، ولا تذكر شيئًا عن سلوك المؤمن».

يؤكد بوش أن هذا التحول كان تطورًا إيجابيًا، فتغيير الهوية مدّ الكنيسة الوليدة بالآليات الفكرية الضرورية، خاصة الفلسفية منها، كي تتطور من كونها طائفة يهودية تمثل أقلية إلى دين عالمي، على الرغم من أنها كانت مرتبطة بمصير الإمبراطوريات السياسية الغربية[14]. لقد استطاعت الفلسفة اليونانية أن تمكن الكنيسة من تقديم «تفسير عقلاني أساسي يستطيع الإنسان بواسطته أن يحصل على معرفة ملائمة عن الله، وأن تفعل هذا كله مع مزيج يجمع الصرامة الفكرية والالتزام الإيماني العميق». هذا صحيح، غير أنه يثير سؤالًا عما تبقى من جوهر المسيحية التي صيغت صياغة يهودية، وهي مسيحية يسوع الناصري التي زودت هذه الديانة بهويتها الثابتة. هل هناك شيء مسيحي قابل للتحديد وله علاقة تاريخية وثيقة بيسوع الناصري؟ أم أن المسيحية أصبحت شيئًا جديدًا؟

يبدو أن جواب بوش الأول عن هذه الأسئلة يوحي بأن المسيحية بطبيعتها قابلة للتغيير مرارًا وتكرارًا؛ فالمسيحية كانت ذات طابع ثوري. يؤكد بوش أن المسيحيين ينبغي ألا يقلقوا لأن هوية المسيحية تتغير تغيّرًا دراميًا خلال فترة التحول البراديغمي، وسبب هذا أن المسيحية في صميمها دين التجسيد (incarnation)؛ ذلك أن أحد معتقداتها الأساسية يؤكد أن الإله أصبح كائنًا بشريًا، حيث غمس الإله ذاته الإلهية في سياق بديل. وفي التاريخ، أصبح الإله غير المخلوق إنسانًا مخلوقًا بالكامل. وبالمثل، ستلج الكنيسة سياقات وثقافات جديدة، ولا تفعل ذلك بصفتها جسدًا غريبًا منفصلًا، من الناحية الصحية عن الثقافة المحلية، وإنما باعتبارها عضوًا مندمجًا في المجتمع اندماجًا كاملًا[15]. وعند هذه النقطة يبدو بالنسبة إلى بوش إمكان أن تكون الهوية المسيحية مرنة تمامًا.

(14) Bosch, *Transforming Mission*, pp. 206, 211.

(15) Ibid., pp. 190-191.

مع ذلك، يصبح موقف بوش أكثر محافظة وهو يدرس انتشار المسيحية خلال القرون القليلة الأولى. فهو يؤكد أن انتصار ما ندعوه الآن العقيدة الأرثوذكسية (القويمة) كان ممكنًا بسبب حدود عقيدة التجسيد. كانت المسيحية الكاثوليكية، في صدامها مع أفكار الهرطقة، تتميز بالأفضلية، لأنها كانت تتبنى أشكال الفكر الهلينستي إضافة إلى ذاكرة راسخة من بداياتها اليهودية. لقد استطاعت الكنيسة مقاومة أولئك المهرطقين الذين أرادوا جعل المسيحية أكثر يهودية، كالأبيونيين(16) والمونتانيين(17)، والذين أرادوا أن يجعلوها أكثر هلينستية كالغنوصيين(18). وعندما كانت الكنيسة تواجه تهديد المجموعات المهرطقة، كانت ترد بتمسكها بما يدعوه بوش «أهم العناصر وأكثرها رسوخًا في الإيمان المسيحي: قانونية العهد القديم، والطابع التاريخي لكون يسوع إنسانًا، وقيامة يسوع الجسدية من الموت»(19). بعبارة أخرى، على الرغم من أن المسيحية كانت قد تحولت عبر تنقلها لتغدو لاهوتًا هلينستيًا، فإنها تمسكت ببعض العناصر الجوهرية التي حمت هويتها وشموليتها. وعلى الرغم من إغرائها بهوية جديدة تمامًا، فإنها ظلت وفية لجوهرها. قد تكون مسيحية الكنيسة المبكرة الهلينستية ديانة جديدة، إلا أنها كانت لا تزال متصلة اتصالًا واضحًا بالبدايات اليهودية ليسوع

---

(16) الأبيونية (Ebionistism): هي طائفة دينية مبكرة من المسيحيين اليهود، تميزت بالزهد والتقشف، وانتشرت في أنحاء فلسطين خلال القرون الأولى بعد الميلاد، وكانت ذات عقائد أصبحت لاحقًا تعد انحرافات وهرطقات، مثل رفضها ألوهية المسيح وميلاده من أم عذراء. (*The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, p. 153). (المترجم)

(17) المونتانية (Montanism): هي حركة هرطوقية ظهرت في الكنيسة المسيحية، أسسها المتنبئ مونتانوس (Montanus) في القرن الثاني، وتدعي أن وعد المسيح بإرسال الروح القدس (Paraclete) تحقق في مونتانوس (Ibid., pp. 312-322). (المترجم)

(18) الغنوصية (Gnosticism): هي حركة هرطوقية من القرنين الأول والثاني، اشتهرت بأفكار لاهوتية تدعي أنه يقدم التنوير أو المعرفة التي تحقق الخلاص الذاتي (الغنوص)، وبثنائيته عن الإله الحق والعالم المادي الذي خلقه إله أدنى وشرير، والذي يعيش فيه الإنسان مسجونًا؛ لذلك يحتاج إلى الخلاص (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 3147). (المترجم)

(19) Bosch, *Transforming Mission*, p. 211.

الناصري. لم يكن هذا الاستمرار مجرد استمرار اسمي، حيث كان له دور في تشكيل الدين الجديد.

في هذا التحليل، حذا بوش حذو عمل هانز كونغ. وبيان ذلك أن التحولات البراديغمية في التاريخ تعمل من خلال الاستمرارية والقطيعة. يؤكد كونغ أن فهم الطريقة التي يتطور من خلالها اللاهوت «تقتضي أن نتلافى الاختيار، ليس فقط بين وجهة نظر مطلقة (absolutist) ووجهة نظر نسبية، وإنما أيضًا بين استمرارية أساسية وقطيعة أساسية». ويستطرد قائلًا: «يُظهر كل تغيير براديغمي في الآن نفسه الاستمرارية والقطيعة، العقلانية واللاعقلانية، الثبات المفهومي والتغيير المفهومي، العناصر التطورية والعناصر الثورية»[20]. وما يعنيه هذا الأمر أن الاختلافات الثقافية والدينية بين البراديغمات المتعاقبة مهمة لكنها ليست مطلقة. من السهل إدراك القطيعة الجذرية انطلاقًا من الدليل المتعلق بالتبشير المسيحي المبكر. لقد تشكل دين جديد يقع على مسافة محدودة من الهوية اليهودية ليسوع الناصري والرسل الأوائل. وكما يتضح من السجلات في سفر أعمال الرسل[21]، فإن كثيرين من الذين لم يكونوا يهودًا لم يكونوا على استعداد ليصيروا يهودًا من الناحية الثقافية. فضلًا عن ذلك يظهر تطور العقيدة مدى ابتعاد المسيحية من جذورها اليهودية. غير أن بوش وكونغ يؤكدان أنه لا بد أيضًا من وجود استمرارية معينة. وبالنسبة إلى بوش، تمثل شخصية يسوع التاريخي استمرارية مهمة. إلا أن أكثر ما يثير الجدل هو قيامة المسيح جسديًا. وعند هذه النقطة يشبه التاريخ الذي يرويه بوش أفضل العوالم على الإطلاق. هكذا تصبح المسيحية في شكلها الحالي أفضل أشكال المسيحية أيضًا، وهذا بسبب تاريخها المثالي. يقدم بوش تفسيرًا تاريخيًا لانتشار المسيحية يؤول في النهاية إلى تقريظ الجهد الذي بذله المسيحيون الأوائل من أجل التغيير عندما كان التغيير مرغوبًا فيه، وبقاء

---

(20) Küng, «Paradigm Change in Theology,» p. 30.

(21) سفر أعمال الرسل، هو أحد أسفار العهد الجديد. (المترجم)

المسيحية على حالها عندما هددتها الهرطقات. غير أن مثل هذا التاريخ يبدو بعيد الاحتمال. فهو يأخذ سلسلة من الأحداث التاريخية ويحولها إلى حكاية مثالية. يفيدنا بوش حين يبرز السبب الذي جعل المسيحية تتغير تغييرًا جذريًا بتأثير المجتمعات والثقافات الجديدة. غير أن نزعته المحافظة قادته، في النهاية، إلى صورة مثالية إلى حد ما عن تاريخ التبشير المسيحي. وعند هذه النقطة يفيدنا عمل أنطون فيسلز في تقديم صورة أوفى عما يحدث للمسيحية حين تتحول براديغميًا.

استمرار تأقلم المسيحية الثقافي

كتب أنطون فيسلز، البروفيسور السابق للتبشير والدين في جامعة أمستردام الحرة (Free University of Amsterdam)، كتابه **أوروبا: هل كانت دائمًا مسيحية حقًا؟** (*Europe:Was it ever really Christian?*) كي يبحث كيف دخلت المسيحية إلى الثقافة الأوروبية أول مرة. تصبح ثقافة ما مسيحية عندما تقبل التعميد والطقوس الأخرى، بما في ذلك حضور القداس في أيام محددة[22]. وبموجب هذا التعريف، فإن الكثير من مناطق إنكلترا وفرنسا وألمانيا كانت قد تبنت المسيحية في عام 750 بعد الميلاد. وقد بحث فيسلز في كيفية انتشار المسيحية، وكانت فكرته الأساسية هي فكرة «التأقلم الثقافي المستمر». تصف هذه الفكرة كيفية اندماج الديانة الجديدة، أي المسيحية، بالثقافة والدين المحليين الموجودين سلفًا. ارتاب فيسلز بعمق استقبال المسيحية، حيث أكد أن الديانة المسيحية كانت عبارة عن «قشرة رقيقة» في أوروبا الشمالية حتى زمن الإصلاح، بل إنه غير متأكد إذا كان بالإمكان الحديث بشكل معقول عن مسيحية العصور الوسطى[23]. أما نحن فنتساءل: ما الذي تميز به الانتشار المبكر للمسيحية حتى قاد فيسلز إلى هذه الاستنتاجات؟

حدد فيسلز عمليتين انتشرت المسيحية بواسطتهما. وقد استقاهما من

(22) Wessels, *Europe*, p. 3.

(23) Ibid., p. 4.

تحليل ريتشارد نيبور[24] للعلاقة بين المسيحية والثقافة: وهما المسيح، ملغي الثقافة والمسيح الذي حولها[25]. ترمي الأولى، المسيح ملغي الثقافة، إلى وصف طريقة دخول المسيحية ثقافة ما، وإزالة كل نظم المعتقدات السابقة. فتحل المسيحية محل الثقافة المهزومة بمجموعة جديدة من المعتقدات والممارسات والطقوس. ولتوضيح هذه النقطة، وصف فيسلز كيف قطع بونيفاس[26] في عام 724 شجرة بلوط قديمة كانت مكرسة للإله دونار[27]. أراد بونيفاس أن يثبت خطأ المعتقدات المحلية السابقة للمسيحية، وهو ما تحقق عندما «هوت الشجرة الضخمة على الأرض ولم يصب بونيفاس بأي أذى». نتيجة ذلك، «أدرك الوثنيون قوة الإله المسيحي المتفوقة وجاءوا في حشود ليتعمدوا»[28]. هناك رواية أخرى عن العملية ذاتها مستوحاة من حياة مارتن التوروزي[29] (316–397)، الذي سافر عبر منطقة بورغوندي (Burgundy) في فرنسا، محطمًا المعابد والأوثان، وقاطعًا الأشجار المقدسة. يصف غريغوري التوروزي[30] (539–595) في كتابه **تاريخ الفرنجة** (*History of the Franks*) كيف أن سلفه مارتن زار المعابد الوثنية «مثل محطم أوثان حقيقي». وهذه أحد أساليب توسع المسيحية.

مع ذلك، ليس اهتمام فيسلز الرئيس هو هذا الأنموذج للمسيح الذي يلغي الثقافة، فهو مهتم أكثر بالأنموذج الآخر للمسيح الذي حوّل الثقافة. وقد

(24) ريتشارد نيبور (Richard H. Niebuhr) (1894–1962): لاهوتي بروتستانتي أميركي، تأثر بالفلسفة الوجودية واهتم بالأخلاق وتاريخ الكنيسة في الولايات المتحدة الأميركية. (المترجم)

(25) Ibid., p. 13.

(26) القديس بونيفاس (Boniface) (675–754): مصلح ومبشر إنكليزي اشتهر كثيرًا بنشر المسيحية على نطاق واسع في ألمانيا. (المترجم)

(27) دونار (Donar): هو إله الرعد والبرق في الأساطير الجرمانية القديمة، وهو نفسه الإله ثور (Thor). كان هذا الإله يعبد في الكثير من أقطار أوروبا الشمالية قبل المسيحية. (المترجم)

(28) Ibid., p. 10.

(29) القديس مارتن التوروزي (Martin of Tours): القائد الأعظم الأول للرهبنة الغربية، وقد اشتهر بحملاته التبشيرية في فرنسا والبلقان. (المترجم)

(30) القديس غريغوري التوروزي (Gregory of Tours): أسقف وكاتب فرنسي، تعد كتاباته التاريخية المصدر الأهم من القرن السادس لدراسة تاريخ المملكة الميروفنجية. (المترجم)

اعتقد فيسلز أن هذا الأسلوب في التبشير المسيحي كان الأكثر شيوعًا ونجاحًا. وبهذه الطريقة تهيمن المسيحية على الدين المحلي السابق وتحوله إلى المسيحية، أي إن الدين المحلي يتم تبنيه، ثم تحويله. مثل مبكر لهذه العملية هو التوجيهات التبشيرية للبابا غريغوري الأكبر[31] التي وجهها إلى أوغسطين رئيس الدير في إنكلترا. حُفظت رسالة من البابا غريغوري في **تاريخ بِيد الموقر** (*Venerable Bede's History*)، ورد فيها:

> لذلك، عندما سيحملك الرب القادر على كل شيء إلى أخينا أوغسطين، الأسقف الأكثر تبجيلًا، أخبره أنني، بعد مشاورات عميقة بخصوص الإنكليز، عقدت النية على ما يلي: ينبغي عدم هدم معابد الأوثان في ذلك البلد؛ لكن دع الأوثان التي فيها تتحطم؛ واترك الماء المقدس يُنتج في المعابد المذكورة ويُرش، ودع المذابح (altars) حيث هي، والآثار المقدسة على حالها. لأنه إذا كانت تلك المعابد مبنية بناء جيدًا، فمن الضروري أن يتم تحويلها من عبادة الشياطين إلى عبادة الرب الحق؛ ذلك أن أولئك الناس، عندما يرون أن معابدهم لم تُهدم، قد يزيلون الضلال من قلوبهم ويعرفون الرب الحق ويعبدونه، وربما ألفوا أكثر أن يلجأوا إلى الأماكن التي اعتادوها[32].

أعطى البابا غريغوري إذنًا لتحويل أماكن الدين السابق على المسيحية إلى كنائس مسيحية، وقد أطلق بفعله هذا مسارًا مزدوجًا من التجديد والاعتياد. وكان إنهاء عبادة الأوثان وفرض الإله المسيحي أمرًا جديدًا. أما ما بقي على حاله فهو، في أقل تقدير، الموضع الجغرافي للشعائر الدينية. وهنا يظهر السؤال المتعلق بما إذا كان الإبقاء على الموضع والبناء يضمن استمرارية العقيدة الدينية. كم سيكون الدين جديدًا عندما يكون مكان العبادة معروفًا معرفة جيدة؟ ثمة لغة وممارسة جديدتان قدمتا للسكان، غير أن الوسائل التي يمتلكونها لفهم

---

(31) البابا غريغوري الأول أو الأكبر (Pope Gregory the Great) (540–604): اعتلى كرسي البابوية بين عامي 590 و604. (المترجم)

(32) يُنظر: Ibid., p. 12, Bede, *Ecclesiastical History of the English Nation* (London: 1910), vol. II, p. 11.

الجديد ستُبنى على هيكل القديم. وهذا ما يتذكرونه كلما ذهبوا إلى الأماكن التي كانوا قد ألفوها للعبادة.

دعا فيسلز عملية التبني والتحويل هذه «التأقلم الثقافي المستمر». ونتساءل الآن: عندما كان المسيحيون يتبنون ثقافة دينية سابقة ويحولونها، فأي أثر كان يترك ذلك في دينهم؟ هل تتغير المسيحية أيضًا نتيجة هذا اللقاء؟ بحث فيسلز في هذه الأسئلة بفحصه ثلاث حقب من انتشار المسيحية التاريخي: السياق الإغريقي الروماني؛ والدخول إلى السياق السلتي (Celtic)؛ والعالم الجرماني. سأركز على ثلاثة توضيحات تتعلق بامتزاج المعتقدات المسيحية وماقبل المسيحية خلال انتشار المسيحية في العالم الهلينستي.

موضوع البحث الأول هو العلاقة بين ما كان يُعتقد عن شخص يسوع المسيح وفهم أورفيوس (Orpheus) السابق على المسيحية. اللافت هنا هو استمرارية بين المعتقدات المسيحية والمعتقدات السابقة للمسيحية. أكد فيسلز أن «الكنيسة في العالم الإغريقي – الروماني لم تجد مشكلة في ربط أرفيوس بالمسيح»؛ كان أورفيوس في الأساطير اليونانية مغنيًا وشاعرًا يستطيع أن يسحر بأغانيه البشر والحيوان وحتى الطبيعة الجامدة. كاد أورفيوس أن يستطيع إنقاذ زوجته الميتة أوريديس (Eurydice) من الجحيم (Hades). ولسوء حظه، نظر خلفه خلال خروجه من الجحيم[33]، ففقد أوريديس إلى الأبد. يؤكد فيسلز أن المسيحيين تبنوا فكرة المغني المخلِص ليصفوا المسيح. يتحدث كليمان الإسكندري[34] عن المسيح «مشبهًا إياه بأورفيوس باعتباره يغني له، على الرغم من أن المسيح أفضل»[35]. ويتحدث يوسابيوس القيصري[36]

(33) اشترط عليه إله العالم السفلي «هاديس» ألا ينظر خلفه خلال خروجه من العالم السفلي. (المترجم)

(34) كليمان [إكليمندس] الإسكندري (Clement of Alexandria) (150–211/ 215م): لاهوتي تبشيري ومدافع عن المسيحية. (المترجم)

(35) Wessels, *Europe*, pp. 34-35.

(36) يوسابيوس القيصري (Eusebius of Caesarea) (ولد نحو عام 260 ومات نحو عام 339): مفسر للكتاب المقدس وأسقف، وهو أهم مؤرخي المسيحية في القرون الأولى لظهورها. (المترجم)

عن أن «أورفيوس يفتن الحيوانات البرية كما فتن المسيح العصاة المتعنّتين». ويتابع فيسلز قائلًا إن هناك «مدافعين معينين يميلون، من ناحية، إلى تصوير أورفيوس على أنه 'معلم الوثنيين'، وفي أوساط أخرى على أنه 'حكيم ماقبل المسيحية'، مُنح اللوغوس وسبق أن أعلن من قبل عن 'إله واحد ومسيحه'». غير أن أهم من هذه المقارنات العرضية هو ما وصفه فيسلز على أنه تبني المسيحيين المعتقدات الأورفية. والأمر اللافت بصفة خاصة هو تبني الفكرة المألوفة عن الراعي الصالح.

كانت إحدى الطرائق التي فهم الناس من خلالها المسيح في العالم الهلينستي أن يفكروا فيه في حدود ما كانوا يعرفونه سلفًا عن أورفيوس. لذلك نجد أن شخص يسوع المسيح يتم إظهاره في سراديب الدفن تحت الأرض (catacombs) ليكون راعيًا ومعلمًا مثل أورفيوس المغني. وتلك هي الحال أيضًا في الفن المسيحي المبكر الذي يُفهم فيه أورفيوس على أنه صورة مسبقة للمسيح، وكان يعتبر في طور مبكر رمزًا للمسيح باعتباره «المخلص». يسبق نمط الراعي هذا فكرة «الراعي الصالح»[37]. كان الراعي الصالح صورة للمسيح في الآداب والطقوس والفنون المسيحية المبكرة. ولفكرة الراعي الصالح هذه معنيان: **الأول**، كان الراعي الصالح أداة للخلاص، فهو الذي يوصل الخِراف سالمة بعد رحلة الموت. **الثاني**، فكرة أكثر شاعرية من الشخصية الرعوية التي تعتني بقطيعها: «يُصور 'الراعي الصالح'، 'شابًا بلا لحية، وعلى كتفيه حمل'. هذه الصورة مستوحاة من فن تزيين التوابيت الحجرية (sarcophagus) السابق للمسيحية، والذي أصبح، نتيجة لذلك، أداة لمضمون الكتاب المقدس». يؤكد فيسلز أن «الميثولوجيا اليونانية هي التي خلقت العناصر التزيينية لأضرحة الشهداء الأوائل»[38]. ليست فكرة الراعي الصالح هي وحدها المهمة هنا. فاسم أورفيوس مستمد من اسم سمكة، وعلى «كوب من القرن الثالث أو الرابع قبل المسيح صورة أورفيوس باعتباره 'صيادًا يصطاد البشر'». وفي لغة شبيهة

(37) Ibid., pp. 35-36.

(38) Ibid., p. 36.

بقصص الكتاب المقدس، «دعي أورفيوس الصياد الذي يصطاد بشرًا يعيشون مثل الأسماك في الماء، يواجهون النور». يستنتج فيسلز أن فكرة صياد البشر فكرة قديمة سبقت المسيحية. وقد تبناها المسيحيون ومنحوها معنى لاهوتيًا مسيحيًا. ونتساءل الآن إلى أي مدى تحولت المسيحية بتبنيها المعتقدات عن أورفيوس؟

أورفيوس ليس إلا واحد من الأمثلة الكثيرة التي سجلها فيسلز عن الأفكار والمعتقدات السابقة على المسيحية، والتي عرفت العالم الهلينستي بالمسيحية. ومن غير المهم أن نذكر هنا هذه الأمثلة كلها، فقد فصلها فيسلز في كتابه، ولكن يمكننا فحص مجموعتين إضافيتين مهمتين من المعتقدات، خاصة بالإله الهندي - الإيراني ميثرا (Mithras) والإلهة السكسونية أوستارا (Ostara).

في إيران ارتقى الإله ميثرا في مراتب الألوهية، فبدأ إلهًا للأطروحات ثم أصبح إله «الفجر»، ثم إله الشمس، فإلهًا للحياة، وأخيرًا صار «إله الحرب المنتصر»[39]. وباعتباره إلهًا للحرب أحرز ميثرا شعبية بين الجنود الرومان، ومن ثم انتشرت عبادته عبر أرجاء الإمبراطورية الرومانية كلها. لقد خصّ الإمبراطور أورليانوس[40] الإله بعيدٍ ما بين عامي 275-270 قبل الميلاد. والآن أصبح ميثرا، وهو الشمس التي لا تقهر (Sol Invictus)، إله البلاط والإمبراطورية، فحل محل الإله جوبيتر (Jupiter). وكان الخامس والعشرون من كانون الأول/ ديسمبر عيدَ هذا الإله، إنه موعد الانقلاب الشتوي في التقويم اليولياني، الذي كان يعتبر أعظم مواعيد الشمس[41].

سرعان ما اتضحت العلاقة بين المسيح وإله الشمس الذي لا يموت. اقترح فيسلز أن الاحتفال بعيد ميلاد المسيح في هذا التاريخ بدأ في كنيسة روما

---

(39) Ibid., p. 41.

(40) لوشيوس أورليانوس (Lucius Domitius Aurelianus) (215-275): إمبراطور روماني حكم بين عامي 270 و275. (المترجم)

(41) Ibid., p. 42.

منذ عام 336. ويتابع مؤكدًا أنه «تم تشبيه المسيح بالشمس في وقت مبكر جدًا، ولا سيما الشمس 'المشرقة'». وفي قصص الكتاب المقدس عن ترنيمة زكريا، يوصف المسيح بأنه «النور الذي ينير في الظلمة». كما أعلن أن المسيح هو «النور الجديد»، و«الشمس الحقة» و«الشمس الوحيدة». وكان أيضًا «شمس الحق المشرقة»، وقد استعملت العبارة الأخيرة لتبشير الأتباع بإله الشمس الذي لا يموت. كما هو معروف هناك رسم لهذا الإله على قوس الإمبراطور المسيحي قسطنطين[42]. وفقًا لما يؤكده فيسلز، يبدو أن المعتقدات والقيم السابقة على المسيحية وفَرت بعدًا جديدًا لفهم الكنيسة ليسوع المسيح. وفي أقل تقدير، لا شيء في نصوص الكتاب المقدس عن أن يسوع الناصري ولد في الخامس والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر. علاوة على ذلك، لم يكن اليوم المقدس المسيحي هو يوم السبت، وإنما كان يوم الأحد أو يوم الشمس (dies solis). يورد فيسلز أن المسيح كان يُذكر على أنه «الشمس»، و«الشمس الروحية الحقة»، و«شمس القيامة»، و«شمس الحق»، والمخلص المنتظر «باعتباره النور الذي يأتي من عَلٍ»[43].

في الضريح أسفل كنيسة القديس بطرس في روما، صُور المسيح الشمس (Christ Helios) صاعدًا من الجحيم إلى أبيه. فضلًا عن ذلك، يؤكد فيسلز أن ميثرا كان موضوع عبادة سرية، وأن جزءًا من عبادة العصور القديمة كان عبارة عن وجبات مقدسة من أجل إله قدم نفسه من أجل العالم. ويتابع فيسلز محاولًا الربط بين القربان المقدس والتعميد وبين الديانات السرية للعالم الهلينستي، على الرغم من أن الدليل على هذه العلاقات ضعيفة.

بعد دخول المسيحية الأول إلى العالم استمر انتشارها عبر تبنيها الديانات المحلية السابقة على المسيحية، وتحويلها إلى معتقدات وطقوس مسيحية هلينستية. يفحص فيسلز انتشار المسيحية في العالمين السلتي والجرماني في

---

(42) فلافيوس قسطنطين [قسطنطينوس] (Flavius Valerius Aurelis Constantinus) (280-337): إمبراطور روماني حكم بين عامي 306 و337. وهو أول إمبراطور اعتنق المسيحية. (المترجم)

(43) Ibid., p. 44.

القرون القليلة الأولى من الحقبة المسيحية. ليس ضروريًا أن نكرر هنا جميع حجج فيسلز ومعطياته. يكفي أن نفحص مثلًا لاهوتيًا وتاريخيًا واحدًا مهمًا يمكنه أن يوضح التساؤلات والقضايا التي يثيرها عمل فيسلز.

لاحظ فيسلز أن كلمة «Easter» [عيد الفصح][44] في اللغتين الألمانية والإنكليزية لا صلة لها بالكلمة اليونانية (pascha) على عكس اللغتين الفرنسية والهولندية. وما يفسر هذا أن اسم «إيستر» جاء على الأرجح من اسم الإلهة السكسونية Eastre أو Ostara، «إلهة البيض والربيع»[45]. يقول فيسلز:

> يذكر الموقر بِيد أن نيسان/ أبريل يدعى في اللغة الإنكليزية «شهر الفصح» (Eoster- month) كانت أوستارا تعتبر إلهة قيامة الطبيعة بعد موت الشتاء الطويل. وقد أصبح الآن العيد الذي كان مكرسًا لها عيد الفصح المسيحي. كان البيض يؤكل في هذا العيد، وقد حافظ المسيحيون على تلك العادة، فأصبح البيض رمزًا لقيامة المسيح. إن الطواف ببيض الفصح وإضرام نار الفصح، إضافة إلى البحث عن البيض، قد استمد من عيد هذه الإلهة، وربما ترجع هذه العادة إلى دفن البيض في الحقول طلبًا للخصوبة[46].

يسترسل فيسلز مؤكدًا أن عيد أوستارا كان منتشرًا إلى حد أنهم لم يرغبوا في إزالته أو اعتباره من عمل الشيطان. وبدلًا من ذلك، تبنى المسيحيون الأوائل الطقوس ببساطة وأعادوا وصفها بخطاب المسيحية الجديد. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، ماذا جرى للمسيحية في هذه العملية؟ كم أعيد وصفها هي الأخرى بواسطة عملية التبني؟ من ناحية، منحت المعتقدات المسيحية الجديدة معنى جديدًا لدين الإلهة القديم. ومع ذلك، فإن الحفاظ على المعتقدات المتصلة بالإلهة، والتي تمت حمايتها بالإبقاء على الشعائر المرتبطة بعبادتها، سوف يؤثر في الوقت نفسه على معنى المسيحية كما فهمها الناس. أصبحت

---

(44) عيد الفصح: هو العيد الأهم في الكنيسة المسيحية، وهو عيد يحتفل بقيامة المسيح في اليوم الثالث بعد صلبه. (المترجم)

(45) Ibid., p. 154.

(46) Ibid., p. 154.

المسيحية عيدًا للحياة الجديدة والخصوبة من خلال اتصالها بأوستارا. وهذا ما يشبه ويختلف في الوقت نفسه عما يقترن بعيد الفصح (paschal)، أي الحياة الجديدة من خلال التضحية. يمكن المرء أن يتخيل حدوث عملية مزدوجة. قد يتقبل الناس يسوع المسيح «إلهًا» جديدًا يقوم مقام أوستارا إذا ما أدى يسوع وظيفة مألوفة أداءً جيدًا، وهذا كان مناسبًا لأسباب دينية أو سياسية أو اجتماعية. فإذا كان المسيح يضمن نمو المحاصيل عندما يتم تبادل البيض أو زرع المحاصيل، وإذا كانت عبادة أوستارا غير شرعية الآن، فلا معنى للحفاظ على الدين القديم. وإلى جانب هذه البراغماتية، يمكن المرء أن يتصور كيف ساعد تبني الطقوس المرتبطة بأوستارا على انتشار الديانة المسيحية الجديدة. فبينما كان الناس يسعون إلى فهم المسيحية، وفهم الله وعلاقته بالإنسان فهمًا جديدًا، كانت المعتقدات والممارسات القديمة وسيلة لفهمها. بالنسبة إلى البعض، كان مفتاح التحول نجاح المسيح الجديد أو سيطرته على الإلهة القديمة. لكن المسيح، الإله الجديد، أنجز الأعمال ذاتها مثله مثل أوستارا، كما تمَ فهمه بالطريقة نفسها. وفي هذه الحالات لم يتغير الكثير من اللب أو من الشيء الأساسي، كل ما تغير كان الرداء الخارجي للمعتقدات. وشكّل بالنسبة إلى الأكثرية استمرار المعتقدات أمرًا جوهريًا. وتلك كانت طريقة إيجاد معنى ومغزى للديانة المسيحية الجديدة.

كيف نقوِّم عمل فيسلز؟ أول ما تجدر ملاحظته هو ملابسات ما يقال. يؤكد فيسلز أن طريقة انتشار المسيحية تعني أن المسيحية ليست لها هوية جوهرية ثابتة. ذلك أنها لم تكن دائمًا قادرة على استئصال المعتقدات المحلية، فحيثما كانت المعتقدات السابقة على المسيحية شعبية وعنيدة، استوعبتها المسيحية. فضلًا عن ذلك، كانت هذه المعتقدات تغير مفهوم الإيمان المسيحي. فحيثما وجب على الناس فهم المعتقدات المسيحية، استعملوا الأفكار الدينية المألوفة لإعطاء الدين الجديد معنى. فالمسيحية إذن ديانة مرنة، وربما يُعزى، إلى حد، نجاحها في الانتشار في كل أرجاء الغرب إلى قدرتها على التغير والتأقلم. ومن المهم أن نلاحظ أيضًا أن هذه طريقة شعبية. فما نصفه هنا كيف تحول الناس العاديون إلى المسيحية. لقد وجب عليهم أن يفهموا المعتقدات والطقوس

والشعائر الجديدة، وقد فعلوا ذلك بأنفسهم، مستعملين اللغة الدينية التي يتقنونها. لم يكن المقصود أن تكون هذه العملية تمرينًا فكريًا أو لاهوتيًا أو فلسفيًا يوصل إلى معرفة جديدة؛ بل كانت تحويلًا وتبنّيًا براغماتيين للمسيحية، أو إذا شئنا أن نستعمل المصطلح الذي استعملناه في البداية، كانت إعادة ابتكار المسيحية فيما كانت تنتشر في ثقافات جديدة.

يثير هذا الأمر سؤالًا معاصرًا: ما هي حدود مرونة الهوية المسيحية؟ هل يمكن كل ما يُدعى أنه مسيحي أن يكون مسيحيًا حقًا؟ بحث فيسلز هذا السؤال باختصار في نهاية كتابه، وكان جوابه «لا» بسبب التجربة الحديثة العهد لصعود المسيحيين الألمان. إن دعايتهم التي روجت لأيديولوجيا دينية قومية عنصرية تعني أن فيسلز يعتقد أنهم لم يكونوا مسيحيين. هناك حدود أخلاقية لما يمكن أن يقبله المسيحيون. إن كره الأجانب والخوف منهم (xenophobia)، المستمر في أوروبا، والذي مثّله تفكك يوغسلافيا، يؤكد من جديد مخاطر التساهل المفرط بقبول هوية مسيحية غير محدودة. يقول فيسلز «إن الدفاع المشروع عن هوية الإنسان الثقافية ودفاعه عنها ينبغي في أي حال من الأحوال ألا يصبح غير مسكوني (un-ecumenical) من وجهة النظر المسيحية، وإلا أصبح تهديدًا للرفاه الاجتماعي في العالم المسكون بأسره»[47]. وقد يكون من الأفضل أن نؤكد أن ما يبرزه هذا كله هو تبني فيسلز قيمًا أخلاقية ليبرالية في مسيحيته. لا معايير أساسية للهوية المسيحية ليكون تأويل فيسلز للهوية المسيحية أكثر صحةً أو أقل صحةً من التأويل الذي تبناه الاشتراكيون القوميون. تنتقل حجة فيسلز من التاريخي إلى الفلسفي من دون أن يباشر، على نحو يمكن فهمه، مناقشة القضايا المعقّدة المتعلقة بالنسبية الأخلاقية. إن ما يوضحه جوابه هو كيف أصبحت الأخلاق العامل الحاسم في مسألة الهوية المسيحية. وسأعود لاحقًا إلى هذه المشكلة. لكن قبل ذلك سأفحص اعتراضين على فكرة التأقلم الثقافي المستمر وعلى مرونة الهوية المسيحية.

---

(47) Ibid., p. 166.

إن دعوى فيسلز مثيرة للجدل إلى حد بعيد. فالفكرة أن لا هوية ثابتة للمسيحية، وأن التعبيرات المحلية عن الدين قالها ناس عاديون، تتحدى بشكل عميق ما يفترض عن طبيعة اللاهوت. يؤكد كثيرون أنه لا بد من وجود عنصر معين جوهري أو أساسي في المسيحية يمنحها هويتها. يدعي بعضهم أن ما يأخذ مكان استمرارية الهوية في المسيحية هو في حياة يسوع الناصري التاريخية. يلمّح بوش إلى ذلك حين يقترح أن أحد العناصر الأساسية الثلاثة في الهوية المسيحية تمثله «السمة التاريخية لإنسانية المسيح». هذا يعني فقط، بشكل حصري، أن المسيحية القويمة (الأرثوذكسية) استطاعت أن تصد خصومها بتأكيدها أن يسوع الناصري كان شخصية تاريخية. ومع ذلك، إذا لم يكن ممكنًا أن تُعزى أحداث محددة إلى حياة هذه الشخصية التاريخية، فإن تأكيدًا من هذا القبيل تأكيد أجوف. هكذا يوحي موقف بوش بأننا نستطيع أن نستعيد ونفهم شيئًا معينًا من حياة يسوع الناصري انطلاقًا من شهادة الكتاب المقدس. إن البحث في ما قد يكون عليه ذلك كان مهمة دارسي الكتاب المقدس المهتمين بالتحقيق في يسوع التاريخي.

ثمة نقطتان لا بد من الإشارة إليهما في ما يتعلق بيسوع التاريخي، وهما على صلة وثيقة بنقاشنا للهوية المسيحية. تفيد **الأولى** أنه غير محتمل أن يكون كل ما نعرفه عن يسوع التاريخي تم تأليفه تأليفًا موثوقًا ومعتمدًا. وسيكون أمرًا في منتهى التعقيد إذا ادّعينا أن يسوع الناصري لم يكن شخصية تاريخية نعرفها حق المعرفة. وفي الوقت ذاته، مع ذلك يجب أن نعترف بأن هناك اتفاقًا محدودًا فحسب على ما قاله يسوع أو فعله. كتب جون دومينيك كروسان[48] دراسة مهمة عن يسوع التاريخي. وقد استهل عمله بتأكيد مشكلة هويات يسوع الناصري المختلفة. يؤكد كروسان أن في الجماعة العلمية «عددًا من الأكاديميين الأكفاء، وحتى البارزين، قدموا عن يسوع صورًا يختلف بعضها عن

(48) جون دومينيك كروسان (John Dominic Crossan) (1934–): لاهوتي أميركي إيرلندي المولد، وقس سابق في الكنيسة الكاثوليكية، وهو معروف بكتاباته المثيرة للجدل عن يسوع التاريخي وعن بدايات المسيحية وأصولها. (المترجم)

بعض اختلافًا كبيرًا»[49]. يستشهد كروسان بخطاب رئاسي لدانييل هارينغتون[50] وجهه إلى «جمعية الكتاب المقدس الكاثوليكية» (Catholic Biblical Association) في جامعة جورج تاون (Georgetown University) يوم السادس من آب/ أغسطس 1986. وقد نُشر الخطاب لاحقًا. يقول كروسان:

> في تلك المقالة الأخيرة قدم «وصفًا مختصرًا لسبع صور مختلفة عن يسوع كان قد اقترحها الباحثون في السنوات الأخيرة، وترتبط الاختلافات بالخلفيات اليهودية المختلفة التي اختاروا، انطلاقًا منها، تحديد صورتهم عن يسوع التاريخي». فهناك يسوع الثائر السياسي لدى براندون[51] (1967)، والساحر لدى مورتون سميث[52] (1978)، والجليلي ذو الكريزما لدى غيزا فيرمس[53] (1981، 1984)، والحاخام الجليلي لدى بروس تشيلتون[54] (1984)، والهليلي[55] أو الفرّيسي الأصلي لدى هارفي فولك[56] (1985)، وكالجوهر لدى هارفي فولك، ونبي في العلم الإلهي لدى ساندرز[57] (1985)[58].

(49) John D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: 1991), p. xxvii.

(50) دانييل هارينغتون (Daniel J. Harrington) (1940–2014): باحث أميركي، اهتم بدراسة العهد الجديد وباللاهوت. (المترجم)

(51) صامويل براندون (Samuel George Fredrick Brandon) (1907–1971): قس ومؤرخ إنكليزي اهتم بتاريخ الأديان وتاريخ الكنيسة المسيحية المبكرة. (المترجم)

(52) مورتون سميث (Morton Smith) (1915–1991): مؤرخ أميركي اهتم بتاريخ العهد القديم وتاريخ المسيحية المبكر. (المترجم)

(53) غيزا فيرمس (Geza Vermes) (1924–2013): أكاديمي بريطاني، هنغاري المولد، وهو أحد أهم المتخصصين في يسوع التاريخي. (المترجم)

(54) بروس تشيلتون (Bruce Chilton) (1949–): أكاديمي أميركي مهتم بدراسة الدين والكتاب المقدس والعهد الجديد. (المترجم)

(55) الهليلي (Hillelite): هو الذي يؤول مبادئ الشريعة اليهودية تأويلًا إنسانيًا وليبراليًا. (المترجم)

(56) هارفي فولك (Harvey Falk) (1932–): حاخام وكاتب أميركي درس كثيرًا الجانب اليهودي في يسوع المسيح. (المترجم)

(57) ساندرز (Ed Parish Sanders) (1937–): أكاديمي أميركي يدرس الدين، وهو متخصص في الدراسات التاريخية عن يسوع التاريخي. (المترجم)

(58) Ibid., pp. xxvii-xxviii.

لا يعني ذلك أن جميع هذه الصور موثوق بها متساوية في مجتمع الأبحاث المتعلقة بالكتاب المقدس، على الرغم من أن أكاديميين محترمين صاغوها. ما يعني ذلك، كما أشار كروسان نفسه، أن «من المستحيل تفادي الارتياب»، في أن يكون البحث في يسوع التاريخي «مكانًا آمنًا جدًا للقيام ببحث لاهوتي وتسميته تاريخًا، ووضع سيرة ذاتية وتسميتها سيرة (biography)». وبطبيعة الحال، لا شيء مما سبق يمنع كروسان من أن يضيف إلى الكتابات المتعلقة بيسوع التاريخي، ولا من أن يدّعي لعمله موقفًا أكثر حسمًا. إنه يعرض قضيته من أجل تاريخية أفضل على أساس الصرامة المنهجية. يقول إن استراتيجيته تتفادى «السرقة النصية»، التي يعتقد أنها تؤدي إلى هذه الهويات المختلفة ليسوع. تتميز المنهجية التي استعملها كروسان بأنها معقدة جدًا، فهي تشمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ اليوناني - الروماني، فضلًا عن النقد النصي المفصل، ولا سيما إطلاق أحكام عن الكرونولوجيا والمصادر وتواتر الشهادات. القسمان الأولان من كتابه يفحصان التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني والاقتصادي والسياسي حين عاش يسوع، معتمدًا إلى حد كبير على عمل يوسيبوس[59]. أما القسم الثالث، الذي يركز على الأحداث المحيطة بيسوع الناصري، فهو مثير للجدل بسبب اعتماده الكبير على المصادر التي استُثنيت من قائمة الكتب المقدسة القانونية (extracanonical) كإنجيل توما، وبسبب الأهمية التي منحت لإنجيل الأقوال ق (Sayings Gospel Q). إن فحصًا وجيزًا للكتابات الثانوية التي تحيط بعمل كروسان يثبت أننا لا نزال بعيدين إلى حد عن الاتفاق بشأن تعاليم يسوع الناصري وأنشطته. ومن الممكن لهذا الجدل عند نقطة معينة في المستقبل أن يتم حله حلًا كافيًا بالنسبة إلينا كي نعين مجموعة أساسية من الأفعال والتعاليم التي يمكن نسبتها إلى يسوع. وقد يشكل ذلك أساسًا لهوية مسيحية ثابتة ومستمرة. غير أن بلوغ ذلك يقتضي على الأرجح أن نكتشف قضايا لا يمكن تصورها حتى الآن. وحتى ذلك الحين، لن يقربنا البحث في يسوع التاريخي من حل مشكلة الهويات

---

(59) فلافيوس يوسيبوس (Flavius Josephus) (37-100): مؤرخ وأكاديمي وكاهن يهودي يعد مصدرًا مهمًا للتاريخ اليهودي في القرن الميلادي الأول. (المترجم)

المسيحية المختلفة، بل بالعكس، إنه يضاعف المشكلة بابتكار روايات مختلفة عن المسيح التاريخي.

حتى لو لم يكن ممكنًا وضع هوية حقيقية ليسوع الناصري، يبقى شائعًا لدى جميع المسيحيين أن «يسوع هو الرب». إقرار بسيط كهذا سيكون مصدرًا للوحدة. وبالمثل، فإن إيمانًا بأهمية الكنيسة، أو بأن الوحي مركز الإيمان المسيحي، ينبغي أن يوفر معتقدًا أساسيًا مشتركًا بين جميع المسيحيين. ومع ذلك تواجه هذه الفكرة مشكلات سلط الضوء عليها عمل البروفيسور دينيس ناينهام[60]. درس ناينهام الممارسات والمعتقدات المسيحية لفرنجة القرن العاشر. وكان هدفه أن يفحص سؤالي، أعني: هل يتغير الدين في مواقع تاريخية وثقافية مختلفة؟ كانت نتائجه واضحة، فهو يؤكد أن ما كان يقصد بالمصطلحين «مسيحي» و«مسيحية» أكثر تشعبًا بكثير، من النواحي الاجتماعية والتاريخية والثقافية، من أن يصف أكثر من مجموعة واحدة من المعتقدات الدينية[61].

يوضح التعبير البسيط «يسوع هو الرب» لِمَ الأمر على هذا النحو. لقد كات حياة فرنجة القرن العاشر حياة معزولة وقصيرة وقاسية جدًا. فقد مالوا إلى العيش في مكان واحد، في موطنهم القروي، وكانوا عرضة لجميع القوى التي كانت خارج سيطرتهم وفهمهم. كان المرض شائعًا وخطيرًا. وكثيرًا ما كانت المحاصيل تخفق وتعقبها قلة الطعام، بل المجاعات. وقد يصبحون عرضة لضرائب مفروضة لدفع تكاليف حروب لم يكونوا يعرفون أسبابها وغاياتها أو لم يفهموها. كما قد يتم تجنيدهم قسرًا للقتال في تلك الحروب.

كان المجتمع الإقطاعي لفرنجة القرن العاشر متصلبًا وهرميًا، وكان الملك المسيطر بعيدًا. وكانت وسيلة الاتصال بالملك بواسطة النبلاء أو

---

(60) دينيس نانيهام (Dennis Nineham) (1921–2016): أكاديمي ولاهوتي بريطاني، جمع بين نقده الجذري لأناجيل العهد الجديد وولائه الطويل للكنيسة الإنكليزية. (المترجم)

(61) Dennis Nineham, *Christianity Mediaeval and Modern. A Study in Religious Change* (London: 1993).

الأرستقراطيين المحليين، إذا اضطروا إلى ذلك. غير أن الأرستقراطيين يمكن أيضًا أن يتصرفوا بطريقة تعسفية ووحشية بفرض الضرائب وتجنيد الرجال المطلوبين قسرًا لخوض حروب الملك. وقد يزور «السيد» (lord) القرية كي يأمر بدفع المال أو تجنيد الرجال. لم يفهم الفلاحون في القرى الحاجات الاقتصادية أو القضايا السياسية التي تحتاج مزيدًا من المال والجند. معنى ذلك أن فرنجة القرن العاشر عندما كانوا يفكرون في كلمة «سيد»، يتصورون شخصية مخيفة ووحشية وخطرة ومتعسفة. كان السادة النبلاء (Lords) أشخاصًا يجب استرضاؤهم أو التضرع إليهم أو تفاديهم، وأي اتصال بالسيد ينتهي عادة إلى حدوث أمر سيئ، أي شكل من أشكال العقاب.

إن ما يعنيه هذا أنه عندما وصف يسوع بأنه رب (lord)، كانت صورته صورة شخصية مخيفة. صورة شخص يصدر الحكم ويعاقب، ويجب استرضاؤه لتفادي أبشع أنواع الهلاك. فأن تقول إن «يسوع هو الرب» كان معناه استحضار شخص مروع ووحشي يمكن أن يسبّب الألم، والذي كانت طرائقه غامضة تمامًا. قابل ناينهام بين هذا وتصور الإنجيليين الغربيين في القرن العشرين ليسوع. فهؤلاء أيضًا يصرحون باعتقادهم أن يسوع هو الرب. غير أنهم يقصدون أمرًا مختلفًا تمام الاختلاف، فيسوع بالنسبة إلى الإنجيليين صديق شخصي. إنه مرشد ومصدر سلوى، بل هو حبيب مقدس روحي. وصورة ربوبيته تجعله رحيمًا رحمة كريمة وحميمة. تعني الربوبية (Lordship) علاقة محبة شخصية ووثيقة، وتعني الصديق المُخلّص. وعلى نقيض ذلك، لا يمكن أن يكون فرنجة القرن العاشر أكثر دراماتية. ولكن للعبارة ذاتها معنيين متناقضين. ومعنى هذا أننا حتى عندما نستعمل اللغة نفسها ونتوقع أن توفر استمرارية المسيحية، فالواقع أنه يجري البحث في هويات مختلفة.

تشبه هذه الحجة حجة فيسلز تمامًا. إن ما يهم هو طريقة تلقي الدين الجديد. وقد يعني هذا ما علاقة هذا الدين الجديد بمعتقدات وممارسات دينية سابقة. أو قد يشير إلى طريقة صياغة المعنى في هذا الوضع الثقافي والاجتماعي الخاص. وفي الحالتين كلتيهما، عندما تكون الثقافات

والمجتمعات مختلفة، كما لا بد من أن تكون، حينذاك سيتغير ما يُقصد باللغة الدينية أو الاستعارة.

إذا كان الأمر كما أقول، أي إن المسيحية كانت تنغمس بطرائق معينة في الثقافة التي تلجها، فالسؤال المطروح هو كيف يمكن المسيحية أن تعاكسها ثقافيًا. أي كيف يمكن المسيحية، باعتبارها مجموعة من المعتقدات والمبادئ، أن تتحدى القيم السائدة في المجتمع الذي تدخله؟ من قبل، كان قد طرح هذا السؤال الأسقف ليسلي نيوبيغن[62] في الأوساط التبشيرية، كما كان محور كثير من النقاشات في اختصاصات فلسفية ولاهوتية أخرى، لا سيما في الأخلاق. أمضى نيوبيغن معظم حياته مبشرًا مسيحيًا في الهند. وبعد تقاعده، عاد إلى إنكلترا، حيث صدمه المجتمع الذي وجده، ما دفعه إلى كتابة سلسلة من الكتب التي تنتقد المجتمع الغربي من وجهة نظر مسيحية. دافع الرجل عن ضرورة وجود هوية جوهرية للديانة المسيحية يمكنها أن تسمو فوق الثقافات. وهذه الهوية الجوهرية، أي رسالة الكتاب المقدس، تحدّت المجتمع، ولا سيما المجتمع الغربي. غير أن حجج نيوبيغن التاريخية المدافعة عن هوية مسيحية جوهرية حجج ضعيفة. ومع ذلك، يثير عمله السؤال عن كيف يمكن المسيحية أن تتحدى ثقافة معينة إذا كانت هي نفسها نتيجة اندماجها بهذه الثقافة. من أين يأتي الصوت الناقد؟

من المهم هنا أن نلاحظ أن لا وجود لتعبير واحد عن المسيحية. فمنذ أيام الرسول بولس كان للمسيحية هويات مختلفة. وهذا أمر معروف ولا يعني بحد ذاته عدم وجود هوية مسيحية جوهرية تشكل جزءًا من كل من هذه التعابير المنفصلة عن الإيمان. إنه يعني بالأحرى أن المسيحية تستطيع أن تتبنى أشكالًا مختلفة. هناك فروق واضحة بين البروتستانتية الليبرالية والمسيحية

---

(62) كتب نيوبيغن (Lesslie Newbigin) عددًا من الأعمال الصغيرة مستكشفًا هذا الموضوع. وعمله الرئيسي، على أي حال، هو: Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (London: 1989).
[ليسلي نيوبغين (1909-1998): هو مبشر وأسقف ولاهوتي بريطاني. (المترجم)]

الخمسينية[63] السوداء، وبين الخمسينية الأفريقية والكاثوليكية الأميركية اللاتينية. والشبه ضئيل بين الجناح اليميني للمعمدانيين الجنوبيين[64] من الولايات المتحدة الأميركية وأغلبية الأنغليكانيين البريطانيين. وهذه الاختلافات ليست اختلافات بين الأمم والثقافات فحسب، إنما هي أيضًا اختلافات داخل الثقافات. تستطيع المسيحية أن تندمج وتُحوِّل وتتحوَّل بواسطة الأوجه المختلفة لثقافات المجتمع الواحد. وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى ظهور صوت مسيحي منذر (prophetic) داخل ثقافة معينة. غير أن هذا الصوت ليس مسيحية محايدة ثقافيًا أو مسيحية منفصلة تنتقد قيم مجتمع معين ومبادئه. إنه بالأحرى شكل من أشكال المسيحية وقد اندمج بثقافة أقلية معينة، وانتقد ثقافة المجتمع المهيمنة. وغالبًا ما يكون لهذه الثقافة المهيمنة مسيحيون يذودون عنها. هكذا يمكن النقد المسيحي المنذر لمجتمع ما أن يصبح نقاشًا لاهوتيًا داخليًا، وكذلك صدامًا بين السياسات والثقافات. مثال حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأميركية يوضح النقطة السابقة توضيحًا جيدًا. وكذلك يفعل النقد الذي وجهته كنيسة إدارة بوش إلى يسار الوسط الليبرالي. إنها مسيحية مندمجة ثقافيًا، تنتقد ثقافة ليست لها. وفي ما يتعلق بحجة نيوبيغن، نجد أنها تعني أنه ينبغي ألا تكون هناك هوية مسيحية منفصلة كي يمكن انتقاد مجتمع أو ثقافة ما. في الواقع، ما يجري في أحيان كثيرة هو أن بإمكان المسيحية أن تتحالف مع ثقافة أقلية معينة، وأن تقبل بالتالي سياسات تلك الثقافة.

يمثل البحث في يسوع التاريخي محاولة لتفكيك الحواجز التي نصبها التاريخ؛ إنه سعي إلى ردم الهوة التي تفصلنا عن المعايير الاجتماعية والسياسات والديانات والثقافات الغريبة. وهو محاولة لإحداث انسجام بين اللغات المتنافرة كي نستطيع معرفة المقصود أصلًا، حتى لو تم قوله وفعله في

---

(63) الخمسينية (Pentecostalism): هي حركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة الأميركية أوائل القرن العشرين. (المترجم)

(64) هم طائفة مسيحية مقرّها في جنوب الولايات المتحدة، وتعتبر أكبر طائفة بروتستانتية وثاني أكبر طائفة مسيحية في الولايات المتحدة بعد الكنيسة الكاثوليكية. (المراجع)

أزمنة وأمكنة لا يمكننا أن نتصورها. وتكمن خطورة هذا البحث في كونه يختزل المستمع المتلقي للقصة الجديدة، إلى دور لا أهمية له. فهو لا يفترض إطارًا ثقافيًا أو دينيًا أو لغويًا يفضي إليه بالمعلومات الجديدة. غير أن الأمر ليس هكذا مطلقًا. فالذين يتلقون مجموعة جديدة من المعتقدات أو القيم سوف يقارنون ما سمعوه بما يعرفونه سلفًا، وأكثر من هذا، سوف يستعملون معرفتهم السابقة لفهم المعلومات الجديدة التي نُقلت. هذه هي طريقة صياغة المعنى التي يُسمع بها الجديد بآذان القديم، والتي تضمن مرونة الهوية المسيحية في التاريخ. فعندما سمع الناس في العالم الهلينستي عن يسوع، سألوا أنفسهم، كي يفهموا، بمن يذكرنا هذا؟ من نعرف سلفًا يمكنه أن يساعدنا في فهم هذه الشخصية الغامضة؟ وهذه الطريقة لصياغة المعنى درسها من قبل ببعض التفصيل أنطون فيسلز. لقد كانت فكرته عن التأقلم الثقافي المستمر هي التي أظهرت كيف كانت المسيحية تتحول عندما تعبر الحدود الثقافية والوطنية. يعمل التبشير بتبني ما هو مرن داخل الثقافة المحلية وتحويله إلى معتقد وممارسة مسيحيين. وفي ما كان يحدث ذلك تحولت المسيحية نفسها، وكان الناس العاديون وسيلة هذا التغيير، فهؤلاء هم الذين أعادوا ابتكار المسيحية، وقد فعلوا هذا في الأيام الأولى للدين، وما زالوا يفعلونه اليوم.

الفصل الخامس

الذهاب إلى الكنيسة والحج في العصور الوسطى

في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه سأبحث في المعتقد والممارسة المسيحيين خلال العصور الوسطى. وهدف هذا البحث هو تعميق فهمنا للهوية الدينية للمجتمع العلماني الغربي. وسأبيّن أن الحياة الدينية في المجتمع المعاصر رجع، بطرائق مهمة، إلى المعتقدات والممارسات المسيحية القروسطية. ونستثني الدور الذي مارسته المسيحية باعتبارها التقنية العلمية للعصور الوسطى. فقد مارست الآن العلوم الطبيعية العلمانية هذا الدور، ولا سيما علم الطب. غير أن ما كان يجري في الحقبة القروسطية يتكرر، ولو بطرائق أخرى مهمة، في المجتمع الغربي اليوم. وعلى هذا النحو تقدم العصور الوسطى رؤى قيّمة تهم الحياة الدينية المعاصرة.

فكرة راسخة تؤكد أن التاريخ الغربي يتقدم بثبات نحو علمانية متزايدة. يبدأ تفسير التاريخ هذا من التجسيم البدائي للآلهة اليونانية والرومانية، ثم تطور إلى التوحيد الذي كان أكثر تطورًا من الناحيتين الفلسفية واللاهوتية. ثم اتجه لاحقًا نحو الإنسانوية مع عصر النهضة قبل انتصار عصر التنوير. وهنا، أزال العقل والفكر العلمي خرافات الدين القديمة. كان التعليم والتربية سبب انتصار العقل والعلم النهائي، وقدرة الليبراليين اليوم في الغرب على مقاومة سلطة المحافظين الدينيين السياسية، المسيحيين منهم والمسلمين على السواء. أدافع في هذا الكتاب عن تفسير مختلف لتاريخ الإنسانية الديني. فبدلًا من التفكير في تقدم خطي، يجب أن نفكر في تعاقب للقمم والمنخفضات. هناك فترات شهدت نشاطًا دينيًا مكثفًا. وقد ألقيت الضوء على الحقبة الفيكتورية باعتبارها ذات أهمية خاصة، لكن الإصلاح الديني مثل آخر بارز، وكذلك فترة انتشار المسيحية المبكر. وهناك فترات توازن أو هدوء، والكنيسة القروسطية المتأخرة مثل بارز لفترة أكثر

هدوءًا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع الغربي المعاصر. وهذا لا يعني أنه لا يحدث شيء ديني - من الواضح أن الكثير يحدث - لكنه ليس ظاهرة درامية أو عامة كما كان وقت النشاط الديني المكثف. بعبارة أخرى، تمثل فترات التوازن رجوعًا إلى الوضع العادي حين ينجز الناس شؤونهم بطريقة معهودة. تكمن الخطورة في أننا نؤول فترات الرجوع هذه إلى الحالة الدينية المعتادة على أنها أمر جديد، من قبيل العلمانية، أو شيء فاسد، مثل الكنيسة قبل الإصلاح الديني. إن تأويلًا كهذا يتطلب الاعتقاد بوجود حالة استثنائية من عدم تَدين الإنسان الغربي المعاصر. من الأبسط أن نبدأ بأن الناس متشابهون دينيًا عبر التاريخ، فهم بالأساس يتصرفون ويؤمنون بالأساليب نفسها. سيضيف السياق المحلي والحركات السياسية والاجتماعية بعض اللون إلى الصورة. لكن الناس على العموم لا يتغيرون إلى حد أن يتحولوا من التدين إلى ترك الدين كليًا. تكمن مهمتنا في مقارنة الحقب الصحيحة بعضها بالبعض الآخر.

سيفحص هذا الفصل مجالين مهمين للمقارنة بين الغرب في العصور الوسطى والغرب المعاصر. **أولًا**، القضية الأولى المثيرة للجدل هي قضية الذهاب إلى الكنيسة. إلى أي حد شمل التردد إلى الكنيسة جميع الناس في العصور الوسطى؟ يؤكد بعضهم أنه كان ظاهرة شملت الجميع (universal) تقريبًا، في حين يقترح آخرون أنه لم يكن منتظمًا. وتكمن المشكلة في طبيعة الدليل المثيرة للجدل، أنها مشكلة سأفحصها في ما يلي. أما المجال **الثاني** الذي سيكون موضوع بحث، فهو مكانة الإيمان بما فوق الطبيعة في المجتمع القروسطي. وبالنسبة إلى من يودّون تأكيد أن المجتمع المعاصر علماني، يعد تقهقر الإيمان بالأرواح والأرواح الشريرة جزءًا لا يتجزأ من قضيتهم. وهذا يعني أننا نحتاج إلى اكتشاف دور الإيمان بعالم ما فوق الطبيعة الذي أداه في العصور الوسطى.

ثمة مشكلة لفهم نطاق الإيمان والممارسة المسيحيين وطبيعتهما في الحقبة القروسطية لأنها حقبة مثيرة للجدل بين المؤرخين. والمشكلة

الأساسية هي وضع الكنيسة قبل الإصلاح الديني. الصورة التقليدية هي صورة كنيسة مثقلة بالفساد وبحاجة إلى تغيير، حيث كان رجال الدين جهلة، سيئي العلم، فاسدين، وغالبًا ما يغيبون عن أبرشياتهم أو أسقفياتهم. أما الأساقفة الأغنياء، فكانوا يناورون من أجل مصالحهم الشخصية في البلاط البابوي، في حين كان القساوسة، الذين كانت أجورهم متدنية، يهملون رعاية رعيتهم الروحية والرعوية. أما رجال الدين المحليون، باستثناءات قليلة من الشرفاء، فكانوا عاجزين عن تسمية مؤلف الصلاة الربانية[1]، وعن فهم اللاتينية، التي كانوا يتكلمونها كل أسبوع خلال القدّاس، وعن تسميع الوصايا العشر. وكانت التعددية شائعة، أعني بذلك الاستحواذ على أكثر من أبرشية أو أسقفية واحدة؛ كما كانت المهارة السياسية، لا التقوى، هي الطريق إلى الارتقاء الكنسي. وكان معظم الناس العاديين يتطيرون، أميين؛ وبالنظر إلى حالة رجال الدين، لم يكن مفاجئًا أن يجهل هؤلاء الناس العاديون التعاليم المسيحية الأساسية جهلًا تامًا. أما الحدود الفاصلة بين المسيحية الشعبية والوثنية والسحر، فكانت مبهمة إلى حد لم يكن واضحًا أين يبدأ أحدها وينتهي الآخر.

أن يكون الجميع قد دأبوا على الذهاب إلى الكنيسة لم يكن أمرًا مرحبًا به بالضرورة؛ إذ قد يكون الرعايا سكارى، معرضين للشجار مع جيرانهم، اغتياب الآخرين، ممارسة الغرام المباح وغير المباح، والمتاجرة، تنظيم اقتتال الديكة أو مشاهدته، ومماحكة أي واعظ يتشجع على طلب الانتباه. وفي الواقع، يبدو أن الناس القروسطيين كانوا مصممين على عمل أي شيء في الكنيسة ما عدا ما يُفترض، أي عبادة الله. أما الكهنة فكانوا يقفون في الطرف الشرقي للكنيسة مولين ظهورهم لجماعة المصلين، ويفصلهم عنهم حاجز خشبي وهم يغمغمون للمصلين باللغة اللاتينية. وعادة كان الناس يكتفون فقط بتناول العشاء الرباني[2] في عيد الفصح وبعد ذلك يتناولون

(1) الصلاة الربانية (Lord's Prayer): هي صلاة مسيحية يُعتقد وفق العهد الجديد أن المسيح نفسه أوصى بها تلاميذه، وتسمى أيضًا «أبانا» (Our Father). (المترجم)

(2) العشاء الرباني أو العشاء المقدس (communion): هو طقس مسيحي يحتفل بذكرى العشاء=

القربان المقدس لا غير. وكانوا يحضرون الصلاة، لا للمشاركة في مراسيم لم يكن لها سوى **مغزى قليل** بالنسبة إليهم أو بالنسبة إلى الكهنة الذين كانوا يشرفون عليها. من غير المفاجئ إذًا أن تكون مثل هذه الكنيسة جاهزة بحلول القرن السادس عشر لإصلاح روحي ولاهوتي درامي، بدأ في ألمانيا وانتشر في جميع أنحاء أوروبا.

على الرغم من أن هذه هي الصورة التقليدية عن الكنيسة قبل الإصلاح الديني، فإن مراجعات أكاديمية مهمة ظهرت مؤخرًا. وفي طليعة هذه المراجعات إيمون دافي(3) وعمله العمدة **تعرية المذابح**(4) يؤكد دافي وآخرون أننا ورثنا صورة خاطئة عن الروحانية الشعبية في القرنين الخامس والسادس عشر. ففي الواقع، كانت المسيحية حية وذات مغزى في جميع أقسام المجتمع. وكان رجال الدين وعامة الناس متعلمين تعليمًا أفضل مما نتصور عادة، وبواسطة الوعظ والنصوص الدينية كان للناس إيمان أنار حيواتهم. كان الناس مستعدين لتضحية الحج، والمشاركة في بعض الأحيان في رحلات خطرة وطويلة خارج البلاد، وكانوا مؤمنين يدعمون القداس بحضورهم الأسبوعي وأحيانًا اليومي. وكانت الصلوات تُقام للقديسين، وحظيت الآثار المقدسة بالتبجيل. لم يكن الإصلاح الديني الإنكليزي مع هنري الثامن(5) إحياء شعبيًا طال انتظاره، والذي أبعد كنيسة فاسدة ازدراها الناس، وإنما كان أمرًا فرضته على الشعب من فوق نخبة لاهوتية وسياسية. حافظوا في إنكلترا على الطقوس والمراسيم السابقة

= الأخير للمسيح مع تلامذته، حين منحهم الخبز قائلًا «هذا جسدي»، ومنحهم النبيذ قائلًا «هذا دمي». وهو طقس يجري فيه تناول الخبز والنبيذ. (المترجم)

(3) إيمون دافي (Eamon Duffy) (1947–): مؤرخ إيرلندي متخصص في تاريخ المسيحية، ولا سيما تاريخ البابوية والفن المسيحي القروسطي والحديث والدين الشعبي. (المترجم)

(4) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*, 2nd ed. (New Haven: 2005).

(5) هنري الثامن (1491–1547): الملك الإنكليزي الذي قاد الإصلاح الديني في بلاده عندما نصب نفسه على رأس الكنيسة الإنكليزية في عام 1534. (المترجم)

على الإصلاح خلال منتصف الحقبة التيودورية[6] وأواخرها، وهذا في إنكلترا شاهد على أهمية المسيحية القروسطية بين الناس. كان على الأبرشيات إما أن تتحدى حكومة مركزية ضعيفة باعتراف الجميع، أو أن تقوم ببعض الإصلاح في اللحظة الأخيرة وبالإكراه. تجمع الدراسات العلمية الجديدة على أن الصورة التقليدية عن الكنيسة القروسطية اعتمدت بشكل مفرط على دعاية المصلحين، وأن مغالاتهم تحتاج إلى تصحيح. إنه من الخطأ أن نعتقد أن كل ما يتعلق بالكنيسة في العصور الوسطى كان فاسدًا. إنها في الواقع كنيسة توما الأكويني[7] والقديس فرانسيس (St. Francis) وجوليان النرويتشية (Julian of Norwich) والقديس بندكت (St. Benedict)، على سبيل المثال لا الحصر.

الصدام بين هاتين الصورتين يدعونا إلى الحذر. وما سنجده سيكون بين مغالاة هذين الطرفين. لم تكن الكنائس مزدحمة ولا فارغة. وفي كثير من الأحيان كانت العوامل المحلية تؤدي دورًا، مثل كاهن مسؤول، أو كنيسة قريبة، أو جماعة تشعر أن قوى لا تستطيع فهمها تهددها. وسوف نتفحص هذه العوامل في ما يلي. ومع ذلك، وقبل أن نبحث مفصلًا في هذا النقاش، من الضروري أن نوضح سؤالين مهمين؛ **الأول**: ماذا نعني بـ «العصور الوسطى»؟ ما الحقبة التي توصف هكذا على وجه التحديد؟ هذا مهم بالنسبة إلى الاختلافات في وضع الكنيسة في حقب مختلفة من التاريخ. أما السؤال **الثاني** فهو: ما دليلنا على الحياة المسيحية في هذه الحقبة؟ وهذا أيضًا مهم، لأن المشاكل المرتبطة بالدليل هي التي تقود إلى تأويل طبيعة المسيحية وامتدادها تأويلًا مختلفًا.

---

(6) نسبة إلى سلالة تيودور، وهي سلالة ملكية إنكليزية سادت ما بين عامي 1485 و1603. (المترجم)

(7) توما الأكويني (Thomas Aquinas) (1225-1274): فيلسوف ولاهوتي وراهب إيطالي مارس تأثيرًا هائلًا على الفكر والثقافة الغربيين (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 425). (المترجم)

تعريف العصور الوسطى

ماذا نعني عندما نتحدث عن «العصور الوسطى» أو «الحقبة القروسطية»؟ قد يكون تقسيم التاريخ إلى حقب مفرطًا في عموميته وتعسفيته. والتعريف الأوسع للعصور الوسطى يجعلها تبدأ بعام 700، أي حوالى نهاية الإمبراطورية الرومانية، حتى عام 1500 وانهيار هيمنة الدولة الكنسية في الغرب. إنها فترة تمتد قرابة 800 عام، وبالتالي نحتاج إلى تقسيم أدق كي يكون له معنى. يقسم ريتشارد سوذرن[8] الحقبة القروسطية إلى ثلاث حقب: من700 إلى 1050، ومن 1050 إلى 1300، ومن 1300 إلى 1550[9]. كان الغرب ضعيفًا في الحقبة الأولى، وكان الناس فقراء، وعدد السكان قليل، وكانت أغلبية المجتمع ريفية ومعظم الناس معرضون للمجاعة ووباء الطاعون. وكانت المسيحية جديدة بالنسبة إلى الكثير من أجزاء أوروبا، وضعيفة نسبيًا. لم يكن الكثيرون يستطيعون الذهاب إلى الكنيسة، أو لم يرجح أن يفعلوا ذلك، والسبب أن الجماعات المسيحية لم تكن قريبة منهم. كانت المسافات إلى الكنيسة طويلة جدًا، والطريق أخطر من أن تستحق بذل الجهد لاجتيازها، ورجال الدين الذين يستطيعون فرض الذهاب إلى الكنيسة أو تشجيعه كانوا قلة.

كانت الفترة الثانية الممتدة بين عامي 1050 و1300 فترة توسع الغرب ونموه اقتصاديًا، فاستطاعت أوروبا الغربية أن تثبت ذاتها نتيجة هذا الازدهار المتزايد. وكان المؤشر الرئيس على النمو الاقتصادي هو تطور جماعات ريفية جديدة في الوقت نفسه الذي تراجعت فيه المدن بشكل ملحوظ. وقد استدعت هذه الفترة الحاجة إلى اختصاصات مختلفة. ومنها خبرة حل المشكلات المعقدة التي لم تعد الطقوس كافية لحلها. وخلال هذه الفترة،

---

(8) ريتشارد سوذرن (Richard William Southern) (1912–2001): مؤرخ بريطاني متخصص في تاريخ العصور الوسطى، خاصة الجوانب الفكرية والدينية. (المترجم)

(9) يعتمد القسم الذي يلي عمل سوذرن: R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London: 1970), chap. 2, pp. 24-52.

تطورت البيروقراطية والهرمية الكنسيتين تطورًا تخطى النقابات التجارية والإدارات الحكومية. هكذا أصبحت الكنيسة خبيرة في جميع الأمور الروحية والكثير من الأمور الدنيوية. وكان يقصد بـ «الكنيسة» النخبة الكهنوتية المتميزة عن الناس العاديين وعن الحكام الدنيويين العلمانيين. يؤكد سوذرن «كان التنظيم الكنسي الذي وُضع بإتقان بين عامي 1050 و1300 أحسن تنظيم عرفته الكنيسة على الإطلاق، نظريًا وعمليًا على حد سواء». كانت البابوية في أوج عظمتها. ومع ذلك، فمن متناقضات هذا النظام أنه فيما كانت الكنيسة في أقوى حالاتها، ثبت أيضًا تأصل ضعف رجال الدين، حيث لم يكن لدى الكنيسة وسائل إنفاذ مراسيمها في وجه الرأي العلماني، ولا سيما عندما كانت الطبقات الحاكمة هي صاحبة هذا الرأي. آخر مواقف البابوية القوية في هذه الحقبة مثلته قضية الضرائب. فمن الناحية النظرية، لم يكن من الممكن فرض ضرائب على إيرادات الكنيسة إلا بموافقة رجالها. وفي عام 1296، حاول البابا بونيفاس الثامن[10] أن ينفذ هذا القانون بالإصرار على الموافقة البابوية قبل فرض ضريبة على دخل الكنيسة. وفي الواقع، استطاع الحكام الدنيويون فرض ضريبة على الدخل الكنسي متى أرادوا. وقد أُجبر البابا على التراجع في غضون أشهر، فقلل من أهمية المرسوم، وسمح باستمرار نظام يقر بأن السلطة النهائية تظل مسؤولية الحكام الدنيويين. أبحاث تاريخية كثيرة درست هذه الحقبة الثانية، وقد ركزت إلى حد بعيد على سلطة البابوية وعلاقاتها بالحكام الدنيويين. غير أن ما أغفلته هو المزيد من الأدلة المتعلقة بالمعتقدات والممارسات المسيحية الشعبية. لكن في الحقبة الثالثة التي يحددها سوزرن أدلة كثيرة متعلقة بالمسيحية الشعبية، ولهذا سأركز نقاشي على هذه الحقبة (1300–1550).

يدعو سوزرن الحقبة الثالثة الممتدة من 1300 إلى 1550 «عصر الاضطراب»، بالنظر إلى الأحداث التي تلت الإصلاح الديني الأوروبي

---

(10) البابا بونيفاس الثامن (Pope Boniface VIII) (1235–1303): رجل دين إيطالي اعتلى كرسي البابوية بين عامي 1294 و1303. (المترجم)

والتغيير السياسي والكنسي الهائل الذي أحدثته. كانت البابوية خلال هذه الحقبة ضعيفة، ميالة إلى المحافظة من الناحيتين اللاهوتية والسياسية. وقد شارك الحكام الدنيويون الرغبة في الاستقرار الاجتماعي والسياسي. غير أن هذا الاستقرار كان مهددًا. وكان تزايد السكان المدينيين عاملًا أساسيًا في تأجج الاضطراب. لم يكن هذا جديدًا، لكنه كان جزءًا من نظام جديد بعد 1300. على سبيل المثال، ارتفع عدد السكان في مدينة فلورنسا من نحو 10,000 إلى نحو 30,000 في المئة عام السابقة لعام 1300. ومع ذلك، فإن الأعوام الخمسة والأربعين التي تلت عام 1300 شهدت ارتفاعًا بحوالى 90,000 ليصل العدد إلى حوالى 120,000. وكانت نتيجة هذا التزايد ظهور الراديكالية السياسية والاجتماعية. وهذا يعزوه سوزرن إلى الطبيعة البشرية. فحيثما وجد شخص واحد في جماعة ريفية تحقق الاكتفاء الذاتي إلى حد كبير، قد يتعلم أن يسكت ولا يعبر عن الأفكار الأكثر راديكالية خوف أن يُنبذ. أما في المدينة، فيمكن أن يعثر مثل هؤلاء الأشخاص على آخرين يشاركونهم أفكارهم. وحينئذ يرجَح جدًا أن شجاعة عدد قليل من الناس يتشاركون معتقدات معينة تصبح حركة سياسية تحظى بدعم أعداد أكبر. وقد تصبح مثل هذه الحركة راديكالية بسهولة نتيجة أزمات اقتصادية قصيرة الأمد أو أحداث الحماسة الدينية. ليس مفاجئًا إذًا أن تفضل السلطات الكنسية والسياسية الاستقرار في مثل هذا الجو.

لدينا، من هذه الحقبة الثالثة، معظم الأدلة عن سلوك الناس ومعتقداتهم الدينية في العصور الوسطى. ولهذا سأركز على أواخر العصور الوسطى باعتبارها تهمني في ما يتعلق بالمقارنة مع السلوك الديني المعاصر. غير أن الأمر لن يقتصر على هذه الحقبة وحدها، ولهذا لن أهمل الأدلة من حقب أخرى، عندما تُتاح، وتمكن الاستفادة من استعمالها.

إن الأدلة عن الممارسات والمعتقدات الدينية في نهاية الحقبة القروسطية أغنى من أي وقت سابق؛ غير أنها تظل غير كافية، فهي لا تقارن بالأدلة التي لدينا من الحقبة الفيكتورية. لا شك في أن السجلات الموجودة من المئة والخمسين عامًا الأخيرة ناقصة بسبب مشاكل في معطيات المسح. فمعلوم

أن كثيرًا من الناس في الولايات المتحدة الأميركية يزعمون أنهم يترددون إلى الكنيسة بأعداد أكثر مما يمكن أن تستوعبهم البنايات المتوفرة. غير أن لدينا كنزًا حقيقيًا من المعلومات مقارنة بالحقبة الوسطى المتأخرة. لم تكن هناك دراسات سوسيولوجية للحركات والكنائس والطوائف الدينية في العصور الوسطى، وليس لدينا مسح لإجمالي السكان كي نبدأ انطلاقًا منه مناقشة النماذج السلوك أو المعتقدات المحتملة. بدلًا من ذلك، يتسم الدليل بالتجزئة والانتقائية. يقدم إيمون دافي موجزًا مفيدًا للأدلة التي اعتمد عليها في دراسته لإنكلترا ما بين 1400 و1580. ويستعمل مصطلح «الدين التقليدي» بينما استعملتُ أنا مفهوم الدين الشعبي. يؤكد دافي:

> في سعيي إلى تحديد السمة المميزة لهذا الدين التقليدي اعتمدت على مجموعة واسعة من المصادر المختلفة، من الكتب الدينية إلى الصور المرسومة، ومن حياة القديسين ورسائل الصلاة، إلى نصوص تمثيلية، ومن تقارير وكلاء الكنائس وسجلات محكمة الكنيسة إلى الوصايا وكراسات ملاحظات شخصية. وقد اعتمدتُ أيضًا على قدر كبير من المواد المحلية ومواد الأبرشيات، ولا سيما على كنوز للكنيسة في أنغليا الشرقية[11] (East Anglia)، من أجل أدلتي غير الموثقة. لكن هذه الدراسة، وعلى نحو غير مألوف إلى حد ما، ليست دراسة مناطقية[12].

ودافي محق في قوله إن الكثير من الدراسات الجديدة ركزت على الكنائس المحلية. فعندما تكون البراهين العامة قليلة جدًا، يصبح منطقيًا أن نعرف قدر الإمكان عن موقع محدد بناء على مجموعة واسعة من المصادر. صحيح أن عملًا كهذا يتطلب وقتًا كثيرًا، غير أنه يقدم صورة أوفى مما يمكن لو استعملنا طريقة أخرى. واللافت أن هذه التقنية يستعملها الباحثون الذين يدرسون الحياة الكنسية الأقرب عهدًا[13]. واستعمال دافي لمصادر غير

---

(11) أنغليا الشرقية (East Anglia) منطقة تقع شرق إنكلترا. (المترجم)

(12) Duffy, *The Stripping of the Altars*, pp. 3-4.

(13) على سبيل المثال: Robin Gill, *The Empty Church Revisited* (Aldershot: 2003).

النصوص منهج يستعمله آخرون. تبين دراسة روزاليند[14] وكريستوفر بروك[15] للدين الشعبي في الفترة بين عامي 1000 و1300 أن معظم الناس العادين كانوا أميين؛ وبالتالي فإن الرسوم والبيانات هي التي ستخبرنا عن دينهم[16]. ومن بين الأدلة التي استشهد بها دافي قد تكون الوصايا وسجلات المحكمة وتقارير وكلاء الكنائس[17]، هي الأدلة التي تظهر في الأغلب أكثر من غيرها في أعمال الباحثين الآخرين. تخبرنا الوصايا والعهود الأخيرة أولويات الناس عندما يحين موتهم، وبالتالي نفهم أن يركزوا على الآخرة. لكن الخوف من الجحيم والمطهر (purgatory) كان حقيقيًا جدًا. كان الموت شائعًا جدًا، والوفاة المبكرة مرجحة، ما يعني أن هذا الأمر يعكس اهتمامات الناس اليومية انعكاسًا جيدًا. وتخبرنا تقارير وكلاء الكنائس عن أولويات الناس المالية في ما يتعلق بالجزء الكنسي الذي كانوا مسؤولين عنه. وبدرس أولوياتهم في الإنفاق يمكننا أن نستنتج بعض اهتمامات الناس العاديين الدينية والروحية. أما سجلات المحكمة، فهي مثيرة للاهتمام لأنها توضح مدى عدم امتثال الناس الديني في هذه المرحلة. إنها تسرد جرائم الذين كانوا ينتهكون قوانين الكنيسة. وانطلاقًا من هذه السجلات نعرف ما كان يجري في الكنيسة على نقيض ما كان ينبغي. يعتمد دافي أيضًا على ما يدعوه كراسات الأفراد التي يدونون فيها ملاحظاتهم الشخصية. وتشمل هذه الكراسات مقتطفات من الصلوات والنصوص المتعلقة بدعم العبادات الشخصية الخاصة. وغالبًا ما تشمل تعليمات بشأن ما تدور حوله الصلاة أو التأمل خلال مراحل مختلفة من القدّاس. ودافي حريص على تسليط الضوء على إيمان الناس العاديين باعتبار أنه جزء من حجته أن

---

(14) روزاليند بروك (Rosalind B. Brooke) (1925–2014): مؤرخة بريطانية متخصصة بالعصور الوسطى، خاصة الدين واللاهوت. (المترجم)

(15) كريستوفر بروك (Christopher Brooke) (1927–2015): مؤرخ بريطاني متخصص في العصور الوسطى، خاصة التاريخ الكنسي. (المترجم)

(16) Rosalind Brooke & Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300* (London: 1984).

(17) وكيل الكنيسة (church warden): هو شخص يتم اختياره من عامة الناس في الأبرشيات الأنغليكانية، ويتحمل بعض المسؤوليات لا سيما الحفاظ على النظام داخل الكنيسة والتمثيل القانوني للأبرشية وسائر شؤون الأبرشية الدنيوية. (المترجم)

الكنيسة السابقة على الإصلاح الديني كانت أفضل بكثير مما كان يُفترض. هكذا، تعد هذه النصوص ترياقًا جيدًا لسجلات المحكمة، التي تؤكد العكس.

إضافة إلى المصادر التي ذكرها دافي، من المهم أيضًا أن نسلط الضوء على سجلات المعجزات في المزارات المقدسة. كتب هذه السجلات رهبان كُلِّفوا بهذه المهمة، وهي تصف المعجزات التي تُنسب إلى القديسين الذين تحفظ رفاتهم في المزار. أدت هذه السجلات وظيفة مالية وكنسية بتعزيزها مفعول قديس معين. ومع ذلك، وجدنا حين بذلت الجهود للتحقق من صحة العلاجات المزعومة أنه ينبغي عدم التشكيك الكامل في هذه السجلات. ويُعد مزار القديس توماس بيكيت (St. Thomas Beckett) في كانتربوري (Canterbury) أحد أهم مزارات هذه الحقبة. ثمة راهبان سجلا المعجزات، هما: بندكت من كانتربوري (Benedict of Canterbury) ووليام من كانتربوري (William of Canterbury)، فتركا لنا ثروة من المعلومات عن علاجات القديس.

لا شك في أن الأدلة من هذه الحقبة كان يمكن أن تكون أفضل، ولكن فيها الكثير مما يمكن أن يفيدنا لفهم الحقبة. والمطلوب أيضًا أن تؤول الأدلة لنتمكن من التعويض عما أُغفل. وقد مال الباحثون إلى ادعاء أن الكنائس كانت إما فارغة وإما مكتظة. وسنسلك طريقًا بين هذين الطرفين المُغاليين.

التردد إلى الكنيسة في العصور الوسطى

قبل أن أعرض من كان يتردد إلى الكنيسة وما كانوا يفعلون هناك، من المهم أن نفهم بعض الأمور عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في العصور الوسطى. وسيساعد هذا على فهم السبب الذي جعل الحياة الدينية تتخذ هذا الشكل. إنني أركز أساسًا على إنكلترا كي أتمكن من المقارنة بين استنتاجاتي وما سبق أن قُلته عن مجتمع المملكة المتحدة المعاصر. وما يتضح أن هناك اختلافات اقتصادية واجتماعية كبيرة بين المجتمع القروسطي والمجتمع المعاصر. وهذا غير مستغرب.

تمثل أعداد السكان الفارق الأول الكبير بين المجتمع المعاصر والمجتمع القروسطي. ففي عام 1500 كان عدد سكان إنكلترا وويلز مليونين ونصف المليون فقط، ثم ارتفع إلى خمسة ملايين ونصف بحلول عام 1700[18]. وقد عاش معظم السكان في الريف، وقد وصلت نسبتهم إلى 80 في المئة في أواخر القرن السابع عشر. وكانت المدن أصغر بكثير مما هي عليه الآن، بما في ذلك لندن، على الرغم من أنها كانت تعتبر أكبر مدينة على الإطلاق. كان المجتمع طبقيًا للغاية، إذ كان ثلثه والنصف يعيشون بالكفاف أو قريبًا منه. كانت تغذية الجميع رديئة، وكان الفقراء مضطرين إلى مساعدات غذائية غير مضمونة إطلاقًا: ذلك أنه لم يتوفر لهم إلا محصولًا واحدًا من كل ستة محاصيل. أما الأغنياء، فكانت أغذيتهم أفضل، لكن غذاءهم كان كثير اللحوم، فالخضر كانت تعتبر غذاء الفقراء. كانت مدة الحياة قصيرة، حتى بالنسبة إلى النبلاء، وكانت معدلات وفيات الأطفال مرتفعة، فمن كل مئة طفل يموت ستة وثلاثون منهم في السنوات الست الأولى. وكان الطاعون الدبلي يهددهم دائمًا، وهو الوباء الذي كان يقضي على أعداد كبيرة من السكان بسرعة وبوحشية. لم يفهم أحد أسبابه. كان الطب عشوائيًا في أفضل الحالات وفي أسوئها كان، من دون شك، خطيرًا. ولم يتمتع بالرعاية الطبية سوى الأغنياء، لأن إمكانات الآخرين المادية حالت دون ذلك تمامًا. وقد لجأ الفقراء للعلاج إلى أدوية عائلية وإلى النساء الحكيمات، وإلى الكنيسة أيضًا. أما الذين كانوا أقوياء وأصحاء بما يكفي للنجاة من الطاعون وسوء التغذية واهتمام الجسم الطبي، فعاشوا في خوف دائم من النيران. فالمباني التي تُدفأ بالنار وتُضاء بالشموع كانت تشتعل بسهولة، فيصعب إخماده. ولم يتوفر لهم تأمين جدي؛ وبالتالي فإن عائلة ميسورة قد تصبح فقيرة جدًا في ليلة تلتهم منزلها النيران. ويعلق البروفيسور كيث توماس[19] أنه لم يفاجأ حين وجد الناس العزاء في الجعة والتبغ، على الرغم من أن وسائل المواساة

(18) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England* (London: 1973), especially chap. 1, pp. 3-24.

(19) كيث توماس (Keith Thomas) (1933-): مؤرخ بريطاني متخصص في التاريخ الحديث المبكر، خاصة التاريخ الإنكليزي. (المترجم)

هذه لم تحل دون مخاطر النيران أو تُحسّن الصحة العامة. تبين الأرقام الأولى أن كل رجل وامرأة وطفل كانوا يستهلكون أربعين غالونًا من الجعة في السنة، أو حوالى نصف لتر في اليوم. وبما أن الأطفال لم يشربوا نصيبهم الكامل، وبما أن النساء كن يشربن أقل، فهذا يعني أن بعض الرجال كانوا يشربون الكثير من الجعة. ولا عجب في أن يكون بعضهم ثملين في الكنيسة.. وكيف لا يكونون كذلك.

كانت الحياة في العصور الوسطى المتأخرة هشة، معرضة للخطر وصعبة، وغالبًا مؤلمة بشكل لا يطاق. كانت بعض الأخبار عن معجزات الشفاء في المزارات المقدسة دموية ومثيرة للاشمئزاز إلى حد تصعب قراءتها. على سبيل المثال، وُصف علاج امرأة فقيرة على النحو التالي:

> بينما كانت تصلي تألمت أكثر من ذي قبل وظنت أنها [سمعت] أغصانًا كثيرة تتقصّف داخل رأسها. سألت الذين تحلقوا حولها هل سمعوا الضوضاء في رأسها. لكن فيما كانت تتعذب بهذه الطريقة، صرخت متوسلة إلى الرب، فاستجاب. لأنها ما إن صرخت، حتى تدفقت كمية كبيرة من الصّديد من أذنيها كما لو تمزّق دمّل كان فيهما. وبعد الصّديد تدفق الدم، وبعد الدم وُهبت سمعها المفقود[20].

هنا نسأل ما إذا كان العلاج يستحق الدواء. وإذا ما احتاج أي مجتمع إلى خدمة صحية وطنية فها هي. لكن لم يوجد منها شيء غير الحكمة الشعبية وإسعافات الكنيسة.

يجب أن نأخذ في الاعتبار هذا السياق الطبي والاقتصادي والاجتماعي كي نستطيع دراسة المعتقد والممارسة المسيحيين في ذلك الزمن. يهتم السؤال الأول بالموضوع الإشكالي المتعلق بالذهاب إلى الكنيسة. فهل كان الجميع يذهبون إلى الكنيسة؟ وبهذا الصدد، نتساءل، ماذا كانوا يفعلون عندما يذهبون إليها؟ بالنسبة إلى السؤال الأول، يمكننا أن نؤكد أن كل إنسان كان ملزمًا،

---

(20) John Shinners (ed.), *Medieval Popular Religion 1000-1500. A Reader* (Ontario: 1997), p. 162.

شرعًا، بالذهاب إلى الكنيسة، ولا شك في ذلك. والسؤال الثاني هو بما إذا كان هذا الأمر قانونًا يتم احترام في عدم خرقه أكثر مما يتم احترام تنفيذه. يؤكد الذين يصرون على أن الكنيسة قبل الإصلاح كانت قوية روحيًا وأن الذهاب إلى الكنيسة كان عادة أظهرت المكانة الحقيقية التي كانت للإيمان المسيحي في حياة الناس. يبدأ دافي فحصه للروحانية الشعبية بالممارسات المرتبطة بالسنة الطقسية المسيحية[21]، فيؤكد أن مهرجانات الكنيسة واحتفالاتها، فضلًا عن الصيام والتكفير عن الذنوب، شكلت رؤية المجتمع القروسطي للعالم. قدمت الكنيسة الإطار لفهم الحياة. وفي هذا السياق الثقافي كان حد الواجب الأدنى هو «الحضور المنتظم والرصين لصلوات الصبح والقداس وصلاة المساء أيام الآحاد والأعياد، والعشاء الرباني والاعتراف السنوي في عيد الفصح». فهل كان الناس يفعلون ذلك؟ يؤكد دافي أن «القانون الكنسي ينبه الأسقف ورئيس الشمامسة والكاهن» إلى أمور تضمن الحضور المنتظم[22]. في الواقع، يذهب دافي أبعد من هذا ويؤكد أن «كثير من الناس العاديين، وربما أغلبيتهم، كانوا يحضرون القداس في بعض أيام الأسبوع»[23]. الدليل الأول على هذا التفاني هو هندسة الكنائس القروسطية. فقد كان في الكاتدرائيات الكبيرة، وحتى في الكنائس المحلية الصغيرة، مذابح جانبية لتلاوة القداديس الجماعية والقداديس المكرسة للذين وهبوا القس مالًا كي يصلي من أجلهم وأجل عائلتهم (chantry masses). لذا نجد أن كنيسة صغيرة مثل كنيسة ويلينغهام (Wellingham)، عرضها ستة عشر قدمًا، فيها «مذبح إضافي مقابل الحاجز الجنوبي». كانت هذه المذابح الإضافية خاصة بالممارسات الدينية للناس العاديين. وتؤكد بعض الكتابات الشخصية بوضوح تقوى الناس. ويعد **كتاب مارجيري كيمبي** (*The Book of Margery Kempe*)

---

(21) السنة الطقسية المسيحية أو السنة الكنسية (Christian liturgical year): هي الدورة السنوية للمواسم والأيام التي تنظمها الكنائس المسيحية من أجل إحياء ذكرى يسوع المسيح في ما يتعلق بحياته وموته وقيامته، وفضائله كما ظهرت في حياة القديسين، وذلك من خلال احتفالات وأعياد مثل عيد الميلاد والأسبوع المقدس وعيد الفصح. (المترجم)

(22) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 11.

(23) Ibid., p. 112.

مصدر دافي الرئيس. كانت كيمب، امرأة تقية، تتلقى المناولة كل أسبوع. وقد اعتبر ذلك تباهٍ بالتقوى ما أثار حنق جيرانها[24]. لكن بالنسبة إلى دافي والكثير من باحثي حقبة الإصلاح الديني الذين راجعوا ونقحوا المعلومات، يعد تفاني هذه المرأة في الذهاب إلى الكنيسة واقعًا، وليس مجرد واجب. لقد كان للإيمان المسيحي مكانة حقيقية في حياة الأفراد والجماعات المحلية.

الدليل على وجهة النظر المناقضة غامض بالقدر نفسه، حيث يتضح في الجزء المبكر من العصور الوسطى أن الكنائس في المناطق لم تكن كافية كي تستوعب الجميع. كما سعت أَخَوِيّات المتسولين[25]، وهم رهبان جوالون (itinerant friars) من القرن الثالث عشر وبعده، على تشجع الناس على الذهاب إلى الكنيسة، غير أنهم قاوموها. كانت شكواهم هي أن «المتعلمين كانوا يلعبون كرة القدم بدلًا من حضور القداس، في حين كان الخدم يتسكعون وينخرطون في القيل والقال خارج الكنائس، لكنهم نادرًا ما كانوا يدخلون إليها»[26]. يؤكد كيث توماس أن مشكلة حجم الكنائس وموقعها استمرّت حتى أواخر العصور الوسطى وفترة الإصلاح الديني. وبسبب تنقلات السكان، كانت الكنائس في الأغلب تُقام في المكان الخطأ أو كانت صغيرة جدًا لا تستوعب الوافدين حديثًا. إضافة إلى ذلك، يؤكد توماس أن الطبقة الاجتماعية أحدثت فرقًا كبيرًا في الحضور. كان خطأ الفقراء أنهم لم يأتوا قط إلى القداس الأسبوعي. لعلهم كانوا يستفيدون من قداديس المعمودية والدفن، لكن، وباستثناء ذلك، كان حضورهم متقطعًا أو نادرًا. وفي بعض الحالات، فضّل الناس ألا يحضروا، ذلك أنهم خافوا حيث أُشيع أن الفقراء يحملون الطاعون.

لم يكن وضع الطبقات الأغنى أفضل حالًا. ولدينا سجلات الأعذار التي كان ذوو الجاه يختلقونها كي لا يحضروا الكنيسة، أعذار تشمل المرض والعمل

---

(24) Ibid., p. 93.

(25) أَخَوِيّات المتسولين (mendicant orders): هي جماعات مسيحية كاثوليكية ظهرت في القرن الثالث عشر، وجعلت الفقر أسلوب حياة، وعاش أفرادها حياة التجوال، فكانوا يبشرون ويعظون. وقد تفادوا امتلاك الأشياء، لذلك اعتمدوا على من يعظونهم لإيوائهم وإطعامهم. (المترجم)

(26) Bernard Hamilton, *Religion in the Medieval West*, 2nd ed. (London: 2003), p. 89.

الضروري الذي لا بد من القيام به، والخوف من الاعتقال بسبب الحُرم، والديون المشكوك في تحصيلها. يقترح توماس، في ما يتعلق بالمجموعة الأخيرة، أنها ربما بلغت نحو 15 في المئة من السكان، ما يدل على سلطة المحاكم الكنسية الواهية. وما نستنج من ذلك هو بعد الوضع عن المثالية القانونية. يقول توماس:

> في الفترة الممتدة بين عامي 1540 و1552، قيل إن أكثر من نصف متناولي العشاء الرباني في أبرشية القديس جايلز كولتشستر[27] (St. Giles Colchester) كانوا يذهبون إلى الكنيسة أيام الآحاد وفي الأعياد؛ وفي عام 1633 كان هناك ألف ومئتا متغيب عن العشاء الرباني لعيد الفصح في منطقة يارموث الكبرى (Great Yarmouth). يردد كثير من المعاصرين شكوى الواعظ اليعقوبي الذي تحدث عن أنه أحيانًا «يحضر أقل من نصف أعضاء الأبرشية قداس يوم الرب، ويصعب أن يكون هذا وسيلة خلاصهم». أحيانًا كان يجتمع فقط اثنان أو ثلاثة باسم الله؛ كتب أحدهم منشورًا في عام 1635 جاء فيه «في بعض الأحيان، كانت الأعمدة في الكنيسة أكثر من الناس». وفي ونشستر (Winchester) في عام 1656، كان يجب إجبار الناس الذين يتلقون الصدقات على دخول الكنيسة بعد تهديدهم بحرمانهم الإعانة إن رفضوا الدخول[28].

على الرغم من أن بعض هذه التوضيحات جاءت من حقبة تلت الحقبة التي نناقشها، ولكن لا شيء يدعونا نفترض أن الوضع كان أفضل سابقًا. بل ربما كان أسوأ، لأن رقابة الكنيسة أصبحت أقوى في الحقبة المتأخرة.

قبل أن نحاول تقييم هذه الحجج المتناقضة، من المهم أن نفحص سؤالًا آخر يتعلق بما كان الناس يفعلون حين كانوا يأتون إلى الكنيسة وإذا أتوا. إن أول ما يتضح هو أن الذهاب إلى الكنيسة في العصور الوسطى لا يشبه كثيرًا التجربة الغربية المعاصرة. فبينما تسعى الصلوات الغربية المعاصرة إلى أن تكون جماعية ومتشاركة ولها روح تجعلها مع الناس وتُمارس من قبلهم، نجد

---

(27) جميع المناطق التي يتحدث عنها هذا النص تقع في الجنوب والجنوب الشرقي لإنكلترا. (المترجم)

(28) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 191.

أن القداديس في العصور الوسطى كانت بعيدة من الناس ووقفًا على الكاهن. كان المذبح يفصل الكاهن عن الناس، كما تفصله عنهم لغة القداس اللاتينية، ولاهوت يؤكد المكانة الخاصة للقربان المقدس. وفي أثناء القداس يتحول خبز القربان وخمره إلى دم المسيح ولحمه. وتلك كانت اللحظة التي تلمس فيها السماء الأرض. هناك إجماع على أن أغلبية الناس لم يتناولوا القربان، عادة، كل أحد. لقد كان خطرًا جدًا أن يقدم المرء على المناولة وهو لا يزال مخطئًا. كان أداء العشاء الرباني يحدث مرة واحدة في السنة، في عيد الفصح، بعد الاعتراف الشخصي خلال الأسبوع المقدس. وعوضًا عن ذلك، كان تركيز الخدمة الأسبوعية ومركزها الروحي هو رفع خبز القربان ومشاهدته من الناس. كانت الأجراس تُقرع لتنبيه المصلين إلى أن خبز القربان على وشك أن يتم رفعه، وذلك كي يتوقفوا عن فعل ما يفعلون ويشاهدوا القربان. ولا تزال بعض الكنائس تحتفظ بفجوات عميقة في الحواجز التي تخفي المذبح كي تتيح للأعضاء المصلين رؤية أفضل لخبز القربان المرفوع. وغالبًا ما كان الناس يُشجعون على تلاوة صلوات مثل الصلاة الربانية وترنيمة مريم العذراء عند لحظة الرفع. وقد يكون هذا أكثر أو أقل تطورًا من الناحية اللاهوتية بناء على ثقافة المصلين. يؤكد دافي أن من كان أكثر إيمانًا كان يستفيد، بشكل منتظم وأحيانًا بشكل يومي، من فرصة الوجود في حضرة الخبز والخمر المقدسين. وكان هذا الأمر أكثر من عادة النبلاء والأسر الملكية الذين كانوا يستطيعون تحمل كلفة القسس الخاصين[29]. لقد كان هذا آنذاك بمثابة وسيلة لضمان الحماية وحسن الحظ.

السؤال الآن هو: ما الذي كان الناس يفعلونه في ما تبقى من الوقت داخل الكنيسة؟ يرى أولئك الذين يريدون التأكيد أن الدين القروسطي المتأخر كان مخلصًا وقويًا، أن الصلوات والكتب المقدسة كانت تُتلى وتُقرأ قبل رفع خبز

---

(29) القسيس أو الكاهن الخاص (chaplains): هو رجل دين ملحق بقصر ملكي، يشتغل مع موظفي القصر في تحرير الوثائق، ويمكن أن يصبح مستشارًا للملك في الشؤون الدينية والدنيوية. وحتى اليوم يمكن للكاهن الخاص أن يكون ملحقًا بمؤسسات أو هيئات مثل الجيش والجامعة والمستشفى والسجن. (المترجم)

القربان، وأن المواعظ كانت تُلقى في بعض الأحيان. كان بإمكان الكهنة الذين لم يكن بمقدورهم صياغة كلماتهم الحكيمة الخاصة قراءة المواعظ الدينية المناسبة من مجموعات كانت رائجة على نطاق واسع بعد ظهور الطباعة، لكنها كانت متاحة أيضًا في السابق. يؤكد دافي أنه حتى وإن كان المتعلمون والميسورون قد أتيحت لهم بوضوح مجموعة أوسع من وسائل الصلاة، فإن الفقراء وغير المتعلمين كانوا يستطيعون، مع ذلك، أن يتأملوا النقوش الخشبية الرخيصة التي ترسم صورًا لائقة. وهذا جزء من سعيه إلى دحض الفكرة التي تؤكد وجود انقسام بين أقلية صغيرة من المتعلمين والنبلاء كانت أكثر تدينًا، من جهة، وأغلبية السكان الذين كانوا جهلة وغير متدينين، من جهة أخرى[30].

تقترح هذه الآراء المتناقضة أن كل ما يمكنك تخيله كان يحدث في الكنيسة ما عدا الصلاة. كانت الكنائس المحلية مراكز اجتماعية، وهذا يعني أنها كانت أماكن تجري فيها الأعمال التجارية، فكان ممكنًا شراء السلع وبيعها ومقايضتها. وكانت الكنائس أيضًا أماكن للرومانسية، أو في الأقل كانت أماكن تتيح فرص اكتشاف شركاء زواج محتملين. على سبيل المثال، كتبت امرأة إيطالية تدعى أليساندرا ستروزي (Alessandra Strozzi) إلى ابنها في عام 1465 تصف كيف كانت تجدُ لتأمين سعادته المستقبلية. وفي رسالتها تلك إلى ابنها فيليبو (Filippo) تقول:

> لا بد أن أخبرك أنني، خلال **صلاة السلام على مريم** في القداس الأول في سانتا ليبيراتا (Santa Liperata)، وقد ذهبت هناك مرات عدة في صباح الأعياد لرؤية ابنة أديماري (Adimari) بما أنها اعتادت الذهاب إلى ذلك القداس، وجدت ابنة تنالي (Tanagli) هناك. لم أعرف من تكون، وقد جلست إلى جانبها وألقيت عليها نظرة فاحصة....[31].

قال الناس إن الفتاة جميلة جدًا. وحيثما وجدت تجارة ورومانسية وُجدت النميمة أيضًا. ويبدو أن أكثر الناس تدينًا كانوا يشتكون دائمًا أن أناسًا كُثر جدًا

---

(30) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 123.

(31) ذُكر في: John Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe* (London: 2005), p. 141.

يقضون وقتًا طويلًا للغاية في الكنائس وينصرفون إلى النميمة. لكن مهما يكن، فإن النميمة كانت في النهاية ألطف السلوكات غير الملائمة. يقارن توماس بين نمط من المصلين وفصل من التلاميذ الجامحين، فيؤكد أن «أعضاء جماعة المصلين كانوا يتدافعون على المقاعد الخشبية الطويلة ويلكزون جيرانهم بمرافقهم، وكانوا يتنخّمون ويتخاصمون ويتشاجرون، ويتلفظون بتعليقات فجّة، ينكِتون، ينامون، ويشهرون البنادق»[32]. وقيل إن بعض المصلين كانوا يغادرون مسرعين إلى المنزل لتناول الخمر قبل أن تلقى الموعظة. وربما فضل ذلك بعض رجال الدين. وكما نعلم، عندما بقي المصلون كانوا يضايقون الواعظين، أو إذا أطال الواعظ يحتجون أن وقت الاستحلاب قد حل فينصرفون. وبمجرد خروجهم من الكنيسة، كان أصحاب السمعة السيئة منهم يذهبون إلى الحانة، وهم يتبادلون النكات المجدّفة ويتصرفون بصخب. وصلت شكاوى عادية عن الشباب والفقراء، إذ إن أحدًا من هاتين المجموعتين لم يعرف شيئًا عن الدين والإيمان أو يهتم بهما.

قليلًا ما يدهشنا سلوك المصلين عندما نسمع عن بعض رجال الدين. يروي كارل فولز (Carl Volz) تجارب رئيس أساقفة (Archbishop) منطقة روان[33] (Rouen) في القرن الثالث عشر عن زياراته في أسقفيته. يقول تقرير شباط/ فبراير 1248:

> وجدنا كاهن رويفيل (Ruiville) وقد ساءت سمعته مع زوجة أحد عمال نحت الحجر، ويقال إنه أنجب منها طفلًا؛ وهو لا يبقى في كنيسته، إذ يلعب الكرة، ويتجول راكبًا مرتديًا معطفًا قصيرًا (زي الرجال المسلحين). ويتردد كاهن ريبوف (Ribeuf) إلى الحانات ويفرط في شرب الخمر. أما سايمون، كاهن سانت جاست (St. Just)، فعدواني ويحب الشجار[34].

لم يكن الوضع أفضل في الكنائس الكبرى؛ ففي زيارة إحداها وجد رئيس الأساقفة أن «الكهنة كانوا يتكلمون ويثرثرون بين مقصورة وأخرى، وفي ما بينهم،

---

(32) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 191.

(33) روان (Roven): منطقة تقع شمال فرنسا. (المترجم)

(34) Carl Volz, *The Medieval Church. From the Dawn of the Middle Ages to the Eve of the Reformation* (Nashville: 1997), p. 147.

في أثناء تقديم الذبيحة الإلهية. وقد أسرعوا كثيرًا جدًا في قراءة المزامير». وعلى الرغم من أن هذا التقرير جاء على هامش الحقبة التي أركز عليها، فإن ميزته هي أن من المحال اعتبار تقارير الأساقفة دعاية صادرة عن المصلحين الدينيين. وكما سبق أن رأينا، فقد كثُرت، في أواخر العصور الوسطى، أوصاف رجال دين ثملين وجهلة، لا يعرفون القراءة والكتابة، ولا يستطيعون تلاوة الصلاة الربانية أو الوصايا العشر، أو لا يعرفون لاهوت القربان المقدس أو تاريخ الخلاص ولو معرفة بدائية، وغير ذلك كثير. وما لا شك فيه أن بعض هذه الأوصاف مبرر وبعضها الآخر ملفق.

ماذا علينا أن نفعل الآن؟ هل نصدق أن كنيسة العصور الوسطى المتأخرة كانت تضمُ جماعة تقية ومزدهرة، مع استثناءات عرضية، أم نصدق أنها كانت تتألف من رجال دين جهلة وفاسدين يقودون عامة أناس لا أخلاق لهم ومقصرين من الناحية الروحية؟ لا شك في أن الجواب يقع في الوسط بين هذين الطرفين المغاليين، وربما لن يفاجئنا أن الدليل الذي لدينا هو عن سلوك التطرف لأن هذا ما كان يستحق الملاحظة والتدوين لتطلع عليه الأجيال اللاحقة. لذا ستكون هناك حالات تقوى جديرة بالملاحظة وأمثلة أخرى صادمة عن الخلاعة والتجديف. لكن يمكن المرء أن يتصور أن معظم الدين القروسطي كان عاديًا، كما كان يعتمد على عوامل محلية؛ فحيثما كان رجال الدين المحليون مواظبين، كان ذلك يشجع الناس على الذهاب إلى الكنيسة ويعتبرون ذلك تصرفًا حكيمًا. وبالمثل، إذا غاب رجال الدين أو اهتموا بالشؤون الدنيوية ستكون كنائسهم فارغة أيام الآحاد. كذلك كان يمكن أن يؤثر ملاك الأراضي المحليين سلبًا أو إيجابًا. وقد شكّل وجود الكنائس والكهنة في المناطق القريبة عاملًا محليًا حاسمًا أيضًا. فإذا سكن أناس حديثًا في منطقة ليس فيها مؤن كافية، فلن يكون الضغط الاجتماعي كافيًا ليحضروا الكنيسة. كذلك يكون الضغط الاجتماعي أقل في البلدات أو المدن مقارنة بالجماعات الريفية المستقرة، على الرغم من توافر الكنائس في هذه المناطق.

قد تكون الأحداث الخارجية عاملًا آخر. فحين انتشر الطاعون لام بعض الواعظين انتشار السكر والكفر بين عامة الناس. فالله يعاقب أولئك الذين لا يطيعون القانون المقدس. وربما كان مزيد من الناس يذهبون إلى الكنيسة في أوقات الأزمات الاجتماعية أو الاقتصادية، بُغية الفوز بالعطف الإلهي، أو على الأقل إلغاء أي حكم أو عقوبة قاسية ستنزل بهم. في المقابل، كان يتلاشى دافع اللجوء إلى الإله في أوقات الازدهار والصحة الجيدة. ويؤكد دافي أهمية الأعياد ورحلات الحج لتقويم مدى النشاط الديني التقليدي. فقد كان طواف حدود الأبرشية(35) حدثًا جماعيًا كبيرًا، وكذلك كانت المواكب في عيد جسد المسيح(36). من المؤكد أن الكنيسة كانت مركزًا اجتماعيًا كبيرًا، وربما جلب ذلك الناس إلى داخلها بأعداد أكبر مما يحصل اليوم. ولكن علينا أن نحذر مثل هذا البرهان. ففي المجتمع الغربي المعاصر، هناك احتفال منتشر جدًا بعيد الميلاد كل عام. إنه حدث يهيمن على محطات التلفاز والمجلات والصحف، ويُحتفل به في المدارس وأماكن العمل. والناس مقتنعون بأنه يوم ميلاد المسيح. وبالتالي فإن النظر في هذا الدليل قبل مئات السنين قد يوحي بأن عيدًا مسيحيًا مهمًا كان يحتفل به كل عام. غير أن عددًا قليلًا من قادة الكنيسة يبتهجون بسبب صحة المجتمع الروحية في كل كانون الأول/ ديسمبر؛ لكن الحقيقة هي العكس تمامًا، فهم يشكون، مثل أسلافهم في العصور الوسطى، أن العيد يبالغ فيه في السكر والعربدة، وأن معظم الناس يجهلون معناه الحقيقي.

ما لا شك فيه بحسب هذه الأدلة أن المجتمع القروسطي لم يكن يدير نوعًا من الدولة الكنسية الشمولية الدكتاتورية. فلم يكن الناس يقفون في طوابير

---

(35) كانت العادة أن يجتمع أعضاء الجماعة صغارًا وكبارًا يقودهم الكاهن، ويسيرون في موكب بمحاذاة حدود الأبرشية للصلاة ومباركة الأرض من أجل وفرة الحصاد وحماية الحدود من انتهاك الجيران. وهي عادة لا تزال موجودة في بعض أبرشيات إنكلترا وويلز حتى اليوم. (المترجم)

(36) عيد جسد المسيح (Feast of Corpus Christi) أو عيد جسد يسوع ودمه الأكثر قداسة (Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ): هو عيد في الكنيسة الكاثوليكية يتم فيه تكريم جسد يسوع المسيح في القربان المقدس. (المترجم)

كي يتم جرد الغائبين والحاضرين، ويعاقب الذين تخلفوا عن الحضور عقابًا شديدًا. ولا يبدو أن وجهة النظر المسيحية للعالم كانت راسخة جدًا في الأفراد والمجتمع إلى درجة أن الناس كانوا يأتون إلى الكنيسة كل يوم أحد، أكان ذلك بحكم العادة أم خوفًا من اللعنة الأبدية. ومهما تكن العادة، فإن هناك ما يكفي من الاستثناءات للبرهان على أن الإيمان والممارسة العامين لم يكونا متوقعين ولا مفروضين من السلطات الكنسية أو نابعين من قلق الفرد الديني.

هناك طريقة واحدة للنفاذ إلى معضلة الذهاب إلى الكنيسة، وهي أن نبدأ من تأمل الممارسة المعاصرة. يمكننا في المملكة المتحدة اليوم أن نقول إن نحو 15 في المئة من السكان يأخذون الدين على محمل الجد. وأعني بذلك أنهم يدعمون جماعتهم الدينية المحلية. وهناك نحو 10 في المئة يرفضون رفضًا كليًا الإيمان والممارسة الدينيين باعتبارهما ترهات خرافية. أما الباقون، وهم 75 في المئة، فيميلون إلى القول إنهم يؤمنون بالله ويودون عادة أن يصفوا أنفسهم بأنهم مسيحيون. وهناك نسبة جيدة من هؤلاء الـ 75 في المئة، ولو لم يكونوا جميعًا، يُرجح أن يدعموا الكنيسة في مرحلة معينة من حياتهم. ربما يستفيدون من خدمات الكنيسة المتعلقة بالتعميد والجنائز والزيجات. وحتى إن لم يستخدموا الكنيسة في هذه الأمور، فإنهم سيدعمون عائلاتهم أو أصدقاءهم إذا استخدموها. وربما يذهب بعضهم إلى الكنيسة مرة كل سنة في عيد الميلاد أو عيد الفصح. ويعتمد بقاء هذه الأرقام على الظروف المحلية والتاريخ الاجتماعي الجديد. فالقرن العشرين، كما رأينا، تميز بفترات معينة كان الذهاب فيها إلى الكنيسة أعلى مما هو عليه الآن. وهذه أيضًا حال قرية فيها رجل دين مهمل أو ضعيف، حيث ستشهد أرقامًا أدنى بصورة ملحوظة من 15 في المئة. ولذا يمكننا أن نفترض أن التدين القروسطي مرآة زمننا اليوم. فقد كان بعضهم، وهم قلة قليلة جدًا، معادين للكنيسة، وكانوا على الأرجح من ذوي السمعة السيئة في جماعاتهم. وثمة أقلية أوسع كانت متدينة وتمارس دينها باستمرار. أما الأغلبية، فكانت، على العموم، متعاطفة وداعمة. الحقيقة أن الناس كانوا يترددون إلى الكنيسة أكثر مما يفعلون اليوم، وهذا راجع، إلى حد كبير، إلى الدور الاجتماعي للكنيسة. ذلك أنهم حين يكونون في الكنيسة

يُستبعد أنهم كانوا جميعًا يصلون بجد، ويتأملون سبل إصلاح أنفسهم، كما لا يثبت عشاء جيد في عيد الميلاد موافقتهم على عقيدة التجسيد. وربما تكون الخدمات الصحية الوطنية في المملكة المتحدة خير أنموذج للمقارنة. ذلك أن جميع المواطنين في المملكة المتحدة ينتسبون إلى هذه الخدمة ويدفعون الضرائب للحفاظ عليها. وعلى وجه التقريب، يحتك كل شخص في مرحلة من حياته بالأطباء أو المستشفيات. ويُرجح أن يزيد هذا مع تقدم الإنسان في السن. ولكن يبدو أن بعض الناس نادرًا ما يحتاجون إلى طبيب، وهناك آخرون يستشيرونه بصورة منتظمة. هكذا تعتبر الصحة قضية مهمة إجمالًا. لذلك فهي بدعة اجتماعية حقيقية أن ندعي أن صحة الإنسان ليست مهمة. ويذهب بعضهم أبعد من هذا حيث يلتزمون جديًا نظامًا غذائيًا جيدًا ويحافظون على وزن مناسب، وهناك آخرون لا يبذلون أي مجهود لممارسة الرياضة أو تناول الأكل الجيد، أو يكتفون بالقليل منه. أما الأغلبية ففي مكان ما بينهما. فهم يستطيعون تناول طعام أفضل وممارسة مزيد من الرياضة. لكنهم ليسوا مستخفين أو مهملين. كان التدين والتردد إلى الكنيسة في العصور الوسطى يشبه ذلك كثيرًا. فبالنسبة إلى الأغلبية، كانت الكنيسة والمسيحية حاضرتين في حياتهم حضورًا لا شك فيه. غير أنهم لم يعرفوا التعصب، لا في معتقداتهم ولا في ممارساتهم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار كفاءة الوظيفة الاجتماعية التي كانت تؤديها الكنيسة، فإنها تشبه في ذلك الالتزامات الدينية للناس المعاصرين في الغرب.

سلطة ما فوق الطبيعة في العصور الوسطى

بينما يمكن الاتفاق على أن الذهاب إلى الكنيسة لم يشمل الجميع، ولا سيما أن التدين لم يكن دائمًا سبب ذهابهم، فإن الذين يريدون أن يؤكدوا أننا نعيش الآن في عصر علماني ويسلطون الضوء على الابتعاد من الإيمان بأمور ما فوق الطبيعة. لقد كان الناس في العصور الوسطى يؤمنون بقوة العفاريت، وبقدرة المزارات المقدسة على الشفاء، وبحماية القديسين الذين ماتوا. وفي الواقع، يُعد القديسون والمزارات المقدسة، بالنسبة إلى الكثير من المعلقين، جوهر الدين الشعبي القروسطي. لقد كانت المساعدة التي يقدمها القديسون

واستجداؤها، إضافة إلى الحج والتعهد بالحج إلى المزارات المقدسة، في صلب الممارسة المسيحية في العصور الوسطى وما بعدها. وبالمقارنة بين هذا الحوار القروسطي مع أمور ما فوق الطبيعة، فإن عصرنا عصر علماني خالٍ من كل تقدير لأهمية الحياة بعد الموت وتأثيرها المتواصل في شؤوننا.

لا بد من أخذ هذه التأكيدات العامة على محمل الجد، وسوف نرى أنها صحيحة أحيانًا إلى حد بعيد، وأن هناك تباينًا مهمًا لا بد من التنبيه إليه. غير أننا يجب أن نعرف أن الصورة أعقد بكثير مما قد توحي به الثنائية البسيطة بما يعتبر طبيعيًا وما يعتبر ما فوق طبيعي. على سبيل المثال، يجب ألا ننسى أن ما بين 70 و80 في المئة من الغربيين المعاصرين أكدوا في الإحصاءات أنهم يؤمنون بالله. وربما لن يكون ما يوافقون عليه معتقدًا مسيحيًا أرثوذكسيًا عن الله؛ في الواقع، يتعلق الأمر بوجهات نظر عن الله مليئة بكثير من المعتقدات الغريبة. غير أن الناس عندما يقولون إنهم يؤمنون بالله، فإنهم على الأقل يقصدون شيئًا ما فوق طبيعي. أما أولئك الذين يريدون أن ينكروا كل إيمان بالأمور ما فوق الطبيعية، فإنهم سيقولون إنهم لا يؤمنون بالله. لذلك فإن صفة من الصفات المهمة والمباشرة لصورة المجتمع المعاصر العلمانية هي أنه سجل بشكل متكرر وجهة نظر تقول إن الناس يؤمنون بوجود شيء معين ما فوق طبيعي. الحذر والانتباه نفسيهما إلى التفاصيل نحتاج إلى فحص المعتقدات القروسطية في ما يتعلق بما فوق الطبيعة.

من العدل القول إن الإيمان القروسطي بالأشياء ما فوق الطبيعية كان منتشرًا انتشارًا واسعًا، وكان قائمًا على عنصرين: **أولهما** هو التهديد الذي كانت تمثله الأرواح الشريرة للسلامة والأمن. لذلك كان من الضروري اتخاذ إجراءات لتخليص المنزل والمناطق القريبة من العفاريت، فكانت مواكب التطواف التي تسبق خميس الصعود إحدى الفعاليات الجماعية التي لها أهمية قصوى، وكان هدفها طرد العفاريت من الجماعة المحلية. لقد كانت فعالية جماعية يجب أن يحضرها الجميع، على الرغم من أن ذلك لا يعني إنها كانت حدثًا مقدسًا للغاية. وربما كان للموكب المكانة نفسها مثل

الاحتفال بعيد الميلاد أو عيد الشكر أو حتى الحصاد. إنه مهرجان شعبي يعني أشياء مختلفة بالنسبة إلى أناس مختلفين. وكانت غاية الموكب طرد الأرواح الشريرة خارج الأبرشية. ولتحقيق هذه الغاية، كانت الرايات تُحمل والأجراس تُقرع والابتهالات إلى القديسين تُرتّل قريبًا من حدود الأبرشية، وكان صليب يرمز إلى انتصار المسيح على الشيطان يُحمل. وعند نقاط معينة على حدود الأبرشية، كانت أجزاء من الكتب المقدسة تُتلى. وكان من شأن هذا أن يبعد العفاريت عن الأبرشية، ويجلب الخصب إلى الحقول. وغالبًا ما كانت علامات عبارة عن صلبان حجرية توضع لتمييز هذه النقاط. وقد ذُكر أن مواكب التطواف هذه كان ممكنًا أن تكون مصدرًا للعنف بين الأبرشيات. ذلك أن رعايا الأبرشيات المجاورة سوف يسعون إلى منع المواكب خوفًا من أن العفاريت سوف يتم طردها من الأبرشية التي جرى تطهيرها إلى أبرشياتهم هم. لا عجب أن الصدامات كانت تندلع.

لم تكن مواكب التطواف أحداثًا معزولة، بل كانت احتفالًا رئيسًا في ثقافة تعيش دائمًا في خوف من قوة العفاريت. وكان التعميد طقسًا جماعيًا وعائليًا آخر مهمًا، والهدف الأساسي منه كان طرد الشيطان. لقد كان طقسًا لطرد الأرواح الشريرة. أما الذين لم يتم تعميدهم، وهم الأطفال عادة، فكان يعتقد أنهم محرومون من الحياة الأبدية، وبدلًا من ذلك، يلجون نوعًا من النسيان الذي لم يكن جحيمًا ولا نعيمًا.

كان الناس يعتقدون آنذاك أن العفاريت تكون طليقة، ولا سيما خلال العواصف الرعدية، ولصدّها كانت الشموع المباركة تُضاء خلال العواصف بصورة خاصة. وبالمثل، كانت أجراس الكنائس تُقرع أيضًا من أجل الهدف نفسه. كان الناس يعتقدون أن العفاريت، حين يحل الموت، تكون نشيطة نشاطا خاصا، فتسعى إلى خطف الروح في اللحظة الأخيرة لتسليمها إلى الشيطان والجحيم. الأعمال الفنية التي تصور مشاهد فراش الموت تُظهر العفاريت وهي تحوم حول المريض السيىء الحظ. صلاة مألوفة يتلوها الأحياء وكذلك المحتضرون، تعني أنه سيكون لديهم ما يكفي من الوقت

للاعتراف والعشاء الرباني الأخيرين والطقوس الدينية الأخيرة التي يشرف عليها الكاهن. وكانت إحدى المشكلات هي غياب رجال الدين لأن عددًا قليلًا جدًا كان قريبًا للقيام بالصلاة الأخيرة في اللحظة المتاحة. وعند لحظة الولادة ولحظة الموت، وفي كل الأوقات بينهما، كان يُعتقد أن الكوارث والمحن من عمل الأرواح الشريرة التي كانت محتشدة في جو العصور الوسطى مثلما يحتشد الذباب في يوم حار. هكذا كان ينبغي تجاهل الشياطين الفوق طبيعية عندما يحدق بك الخطر.

إذا كانت الشياطين مصدرًا للمصائب والكوارث، فإن الحماية والصحة الجيدة يكفلهما القديسون ومزاراتهم المقدسة. لقد كان المتوقع أنه إذا تم تبجيل قديس ما بطريقة معينة، فإنه يتم عقد بينه وبين طالب المساعدة بموجبه يستعمل القديسون قدراتهم أو تأثيرهم فوق الطبيعيين لعلاج الفرد أو حمايته. قد يكون القديسون محلّيين وبالتالي متعاطفين مع أتباعهم من السكان المحليين، وربما يمتلكون خبرة خاصة بمرض أو مصيبة معينة. ففي إنكلترا، كان مزار القديس توماس (بيكيت) مشهورًا في منطقة كِنت (Kent)، بينما كان لدى القديس ريتشارد من تشيتشيستر (St. Richard of Chichester) أتباع في مناطق ساسِكس ووادي التايمز وتوماس كنتيلوب في هرفورد والأراضي الوسطى الغربية وإثلدريدا في أنغليا الشرقية[37]. وعادة يتوقع الناس أن يكون القديسون فاعلين إذا كانت لديهم خبرة بالمصيبة التي ألمت بالمتوسل. وتعد القديسة أبولونيا (St. Apollonia) أفضل القديسين، وعنها تروي الأسطورة أن أسنانها اقتلعت في تعذيبها قبل استشهادها؛ لذلك كان من الطبيعي أن تتعاطف مع الذين يعانون من ألم الأسنان. وهناك متخصصون آخرون وضع دافي أسماءهم تضمنت «باربرا (Barbara) وكاثرين (Katherine) المتخصصتين في المخاض والواقيتين من الموت غير المتوقع الذي لم يتم الاستعداد له، وأنتوني (Anthony) المتخصص في التسمم الأرغوني (ergotism)، وروش (Roche) وسباستيان (Sebastian) اللذين يخلِصان من الطاعون، وإيرازموس (Erasmus) يشفي من اضطرابات الأمعاء،

(37) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 165.

والمعلم جون شرون (Master John Schorne) أو القديسة بيترونيلا (St. Petronilla) المتخصصين في الحمى»[38].

إن الأفراد الذين يعانون مشكلة أو اعتلال صحي ما يقطعون وعدًا بالحج إلى مزار القديس إذا كان العلاج فعالًا، أو يقطعون وعدًا بمنح مقدار من الخيط، عادة ما يكون بطول الجسد، ليكون فتيلًا للقنديل الذي سيتم التبرع به لمزار القديس. وكان ثني القطع النقدية المعدنية وعدًا آخر يتم قطعه في أوقات الشدة. لقد كان هذا العمل دليلًا أن هذه القطعة النقدية ستصبح هبة للقديس. وفي بعض الأحيان، سيكون الفعل المتعلق بثني قطعة نقدية أو التبرع بالفتيل كافيًا كي ينجح العلاج أو تنتهي أزمة معينة. فقد يطلق البحارة العالقون في عاصفة نذرًا بأن يحجوا ويقدموا القرابين إذا عادوا سالمين إلى الميناء. وتظهر السجلات التي لدينا أن هذه النذُر كانت تُؤخذ على محمل الجد إلى حد بعيد، ويجري تنفيذها بضمير حي عند العودة إلى اليابسة. وإذا لم يتم الوفاء بالنذر المتعلق بالحج لسبب من الأسباب، فإن الرغبة أو الوصية الأخيرة للمرء ستترك أموالًا كافية للوفاء بنذره نيابة عنه. وقد يكون الحج بالإنابة منظمًا من الشخص الحي إذا لم يكن هو قادرًا، لسبب من الأسباب، على مباشرة الرحلة المطلوبة أو لم يرغب في ذلك.

يحتوي ضريح قديس ما على أجزاء من جسده أو قطعًا من ملابسه. لقد كانت هذه المزارات المقدسة جزءًا من الحياة الكنسية لقرون عدة، وكانت هذه البقايا المقدسة توضع في عروش الملوك والأباطرة، كي يتم استعمالها عندما يعقد القادة اتفاقاتهم. لقد كانت جريمة هارولد الثاني[39] أنه أخلف الوعد الذي قطعه لوليام الفاتح[40]، وهو الوعد الذي قطعه بالقسم على بقايا رفات

(38) Ibid., p. 179.

(39) هارولد الثاني (Harold II)، أو هارولد غودونسون (Harold Godwinson) (1020-1066): آخر الملوك الأنكلوسكسون لإنكلترا، وهو أيضًا جنرال عسكري، حكم لتسعة أشهر عام 1066 قبل قتله في معركة هاستينغز (Hastings) التي كانت ضد وليام الفاتح. (المترجم)

(40) وليام الفاتح أو وليام الأول (1028-1087): ملك حكم إنكلترا بين عامي 1066 و1087 بعد أن اجتاح هذا البلد وأخضعه بعد أن هزم الملك هارولد الثاني في معركة هاستينغز. (المترجم)

مقدس. وكانت البقايا المقدسة تظهر أيضًا في التهم الجنائية باعتبارها اختبارًا للبراءة أو فحصًا ضد الحنث باليمين. لكن، على الرغم من الوظائف السياسية والقضائية التي كانت البقايا المقدسة تؤديها، فإن قواها العلاجية هي التي كانت أهم في أواخر العصور الوسطى.

لقد رأينا سابقًا القوى التي تُنسب إلى القديس توماس بيكيت من كانتربوري، كما سجلها الراهبين بندكت (Benedict) ووليام (William). كان الناس يُعالجون من جميع أنواع الأمراض بطرائق مختلفة؛ إذ كان يمكن استعادة البصر، والقضاء على الصداع والآلام، وتقويم الظهر، واستعادة السمع، ومعالجة الاضطرابات الداخلية، واسترجاع الصحة العقلية. وكان مفعول العلاجات يظهر فورًا أو بعد أن يعود المتوسل إلى منزله وينتظر شهورًا عدة. وقد تكون هذه العلاجات كاملة أو جزئية، وقد تكون بعد فترة من المعاناة والألم الكبيرين أو سريعة وسهلة. وربما كانت استعادة حياة الميت أكثر الأمور إثارة للدهشة. فربما غرق طفل أو سقط شخص من مرتفع أو دهسته عربة وافتُرض أن هؤلاء الضحايا أموات إلى أن تدخل القديس، بعد التعهد برحلة حج أو تقديم قربان.

بُذلت الجهود للتحقق من قصص معجزات الشفاء. ينبغي ألا نظن أن هذه الحكايات كانت نتيجة تشجيع السذاجة من قبل المؤمنين. لقد كانت هناك هرمية اجتماعية بالنسبة إلى المعجزات، فإذا جاءت قصة المعجزة من النبلاء أو الأرستقراطيين، كانت تُعامل باعتبارها موثوقة وصحيحة، وسيكون الشيء نفسه صحيحًا إذا شهدت عليها الطبقات العليا. أما عندما لا تشارك الطبقات العليا، فإن الشهود كانوا يسعون إلى التحقق من قصة المريض الذي تم علاجه. وتُطلب بعض الأدلة على تغير حالة المريض ونستطيع أن نفترض أن هذه الأدلة لم تنجح في جميع الحالات. لقد وُضعت قصص تلبية لرغبة الطالب من دون أي اعتبار للحقيقة. وهذا ما يطرح السؤال الآتي: ما الذي كان يحصل حقًا خلال هذه العلاجات التي تم تسجيلها؟

أول ما ينبغي ملاحظته أن التوسل إلى القديس لم يكن الشأن الوحيد الذي

بُذل لإنقاذ شخص ما. ففي الأغلب، سترافقه أشكال أخرى من العناية الصحية، أو كان في الواقع الملاذ الأخير من اليأس بعد عملية طويلة لمحاولة العثور على العلاج. وهذا يعني أن عددًا من العوامل التي استبعدت لمصلحة تدخل القديس ربما تكون قد أحدثت بالفعل تغييرًا في حالة المريض. فعندما يحصل شفاء معين ما بعد زيارة مزار مقدس، فإن تغيرًا في النظام الغذائي، مثل تحسّن في كميته أو نوعيته، أو مثل الخلود إلى الراحة فترة معينة قد يكون سبب الشفاء. وربما أبعد الحج نفسه المتوسل عن مصدر المشكلة إذا كان سببها ظروفًا غير صحية مثل الغذاء أو الماء الملوثين. إضافة إلى ذلك، ينبغي ألا نفترض دائمًا أن تشخيصًا قروسطيًا لمرض ما سيماثل تشخيصًا طبيًا حديثًا. من الواضح أن بعض أولئك الذين ذُكر أنهم ماتوا لن يُعتقد اليوم أنهم ماتوا فعلًا. هكذا نستطيع أن نفترض أن صبيًا أُعيد إلى الحياة بواسطة تدخل القديس توماس (بيكيت) بعد سقوطه في بركة مقلع حجري لم يكن ميتًا بالفعل. فأن يكون الصبي قد تعافى بعد أن تم تعليقه رأسًا على عقب، وبعد تعريض باطن قدميه للضرب، وقضاء الليلة على طاولة قرب النار، وبعد أن تم تكسير أسنانه الأمامية كي يتمكن من شرب المياه المقدسة، كان الدليل على مرونة صبي ذي ثمانية أعوام. وقد أقسم والده والكاهن المحلي وآخرون كثر للراهبين اللذين سجلا المعجزة أن الصبي كان ميتًا. وقد تكون لنا شكوكنا[41]. وما تجدر ملاحظته أن التوسلات لم تُستجب كلها استجابة إيجابية. لذلك نستطيع أن نفترض أن كُثرًا ممن جاءوا سعيًا وراء علاج ما كانوا يغادرون وقد خاب أملهم. وغالبًا ما كانت المزارات المقدسة تمر بفترات هادئة أولى قبل أن يذيع صيتها بسبب نجاح التوسلات التي تطلب العلاج. وبعد ذلك سيأفل نجم هذه المزارات ويتقدم أخَر غيرها. وإذا لم يخب أمل كثير من الناس في محاولاتهم الأولى، فلن يحتاجوا إلى طلب مساعدة أحدث القديسين كي يشتهر. وقد اقترحت الكنيسة عددًا من الأسباب التي لم تنفع العلاج، منها خطأ من يتوسلون العلاج، كأن تكون لديهم خطيئة سرية، أو فقد الإيمان، أو أنهم لم يفوا بنذرهم أو لكن الله وحده يفهمها. كانت أعداد الذين يموتون بسبب وباء الطاعون مثالًا على أن العلاجات التي تفشل

---

(41) مسجلة في: Shinners, *Medieval Popular Religion*, pp. 172-173.

كانت حقيقة من حقائق الحياة. غير أن الفشل الواضح لم يُزِل أمل المرضى أو يقلله. ولا شك في أنهم كانوا يائسين. لقد كانت لديهم بدائل قليلة، وهذه البدائل كانت عشوائية ولا يمكن أن يوثق بها على حد سواء.

بينما يبرز فورًا السؤال المتعلق بصحة العلاجات التي تمت بمعجزة، فإن السؤال المهم في هذا المبحث يتعلق بهيمنة الإيمان بأمور ما فوق الطبيعة. إن خوف المجتمع القروسطي من العفاريت واعتماده على هذا النوع من العلاجات، يوحي بهيمنة وجهة النظر ما فوق الطبيعية. وهذا صحيح بمعنى من المعاني. وقد يكون هذا نمطًا خاصًا جدًا من وجهة النظر ما فوق الطبيعة، وقد نعتبره نزوعًا ما فوق طبيعيًا يؤدي وظيفة تقنية. لقد كان المجتمع القروسطي محاطًا بأحداث وظواهر، نعرفها الآن، لكن لم تكن قد فُهِمت فهمًا صحيحًا. ويشمل هذا الظواهر الطبيعية مثل العواصف الرعدية، والأمراض التي تسببها التغذية السيئة، والصرف الصحي السيئ، ومشاكل الصحة العقلية. وقد سعى أناس العصور الوسطى إلى تفسير هذه المشكلات والتصدي لها بإحالتها إلى الأرواح الشريرة، وطلب مساعدة الأصدقاء ما فوق الطبيعيين الطيبين، أي القديسين. هكذا ابتدعوا ما سوف نعتبره تقنية ما هو فوق طبيعي. إن عالم العفاريت والقديسين هو العالم الذي يعادل لدينا عالم الطب وعلم الأرصاد الجوية والعلم. ولا ينافي العقل أن نقترح أن للطب تاريخًا يعود إلى العلاجات التي كانت نتيجة الحج إلى المزارات المقدسة.

إن ما يعنيه هذا أننا عندما نؤكد أنه لم تعد لدينا وجهة النظر ما فوق الطبيعة التي سادت في العصور الوسطى، فإن ما نقوله بصفة خاصة هو أن العلم الذي لدينا، ولا سيما علمنا الطبي، ما عاد يعتمد على التوسل إلى القديسين أو طرد الشياطين. بعبارة أخرى، نقول إن تقنيتنا تعتمد على مواردنا الطبية بدلًا من الاعتماد على التدخل الغامض لأمور ما فوق الطبيعة. لقد حلت جراحات الأطباء والمستشفيات محل المزارات المقدسة للكنيسة القروسطية، بينما باتت رحلات الحج الآن مجرد محاولة للحصول على موعد مع الطبيب المحلي.

وبالمثل، فإن نجاح المحاصيل أو الرحلات البحرية أو المشاريع التجارية أو فشلها يمكن التنبؤ به أو تفسيره بواسطة العلوم الإنسانية.

طبعًا ليس جديدًا تحليلنا لهذا التحول الذي نال الفهم والثقافة الإنسانيين. لكن مايتضمنه فهم تاريخ العلمانية جديد. فخلال العصور الوسطى كان المجتمع قد استعمل بعضًا من تقنيته الإنسانية الخاصة به، كالعلاجات الشعبية التي تقترحها النساء الحكيمات على سبيل المثال، غير أنها تقنية اعتمدت بالأساس على ما فوق الطبيعة باعتبارها تفسيرًا لعالم نعلم الآن أنهم لم يفهموه. أما المجتمع الغربي المعاصر، فقد قلب المعادلة، فالمواطنون الغربيون يعتمدون أساسًا على التقنية الإنسانية للشفاء والعلاج. وهذا لا يعني أن أمور ما فوق الطبيعة لم يعدلها مكان، لأن اليائسين والذين فقدوا الأمل، ناهيك بالمؤمنين، سيسعون إلى المساعدة الإلهية ويعقدون الاتفاقات والصفقات. لكننا نعتمد، أساسًا، على التقنية وعلم الطب. بعبارة أخرى، لقد تجاوز العلم مكانة الإيمان الديني والدور القروسطيين. والمثير للاهتمام أن الإيمان الديني لم يختفِ في أثناء ذلك. في الواقع، يكمن الفرق في أن عصر النشاط العلمي في الغرب، أي الحقبة الفيكتورية، كان أيضًا زمنًا للالتزام المسيحي المتجدد. صحيح أننا ما عدنا نعتمد على أمور ما فوق الطبيعة في ما يعتبر الآن مشكلات علمية، لكن نهاية وظيفة الدين التقنية لم يكن معناها نهاية الإيمان بالله. وبدلًا من ذلك، نجد أن الإيمان مرن ويجذب الكثير من العلماء وممارسي الطب.

لقد ناقشت في هذا الفصل مكانة المسيحية في العصور الوسطى، وقد بدأت بالسلبيات. إن الذين يقترحون علمنةً طويلة الأمد طاولت الغرب لَيؤكدون أن الناس خلال العصور الوسطى كانوا يترددون إلى الكنيسة بشكل شامل تقريبًا. إضافة إلى ذلك، هيمنت على حياتهم وجهة نظر ما فوق الطبيعة عن العالم. وقد اقترحت في ردي على هذه الصورة تعديلين مهمين: **الأول** أن من المشكوك فيه جدًا أن الجميع كانوا يذهبون إلى الكنيسة. في الواقع، يمكننا أن نؤكد بشكل معقول أن شرائح واسعة من السكان لم تكن تذهب، ولا سيما الفقراء. علاوة على ذلك، لم يكن الذين يترددون إلى الكنيسة متدينين

بالضرورة أو بصورة خاصة. أما التعديل **الثاني** فهو أن الرأي العام الذي يدعي أن الغرب ما عادت لديه وجهة نظر ما فوق الطبيعة، أي وجهة نظر العصور الوسطى. إنه تعليق يحتاج إلى تنقيح. فما فُقد هو الدور الخاص الذي مارسه الإيمان بما فوق الطبيعة، أي تفسير الظواهر الطبيعية مثل المرض والعواصف. وهذه وظيفة محدودة بات العلم والتقنية ينهضان بها الآن. وعلى الرغم من تحول الدور هذا، فإنه لم يتزامن مع تراجع الإيمان بالله؛ ومنذ نشأة العلم الحديث، حدثت أحيانًا فترات شهدت زيادة في الإيمان والنشاط الدينيين. وما يوحي به هذا الأمر، **أولًا**، أن المسيحية قادرة على التغيير حالما يتغير السياق المحلي الذي توجد فيه. **ثانيًا**، لا ترتبط مرونة الإيمان المسيحي أو غيرها في المجتمع الغربي ارتباطًا مباشرًا بانتشار وجهة النظر الفائقة للطبيعة التي ترجع إلى العصور الوسطى. وفي الواقع، نستطيع أن نرى أن جزئًا من الأنموذج الأساس يتألف من التقنية الإنسانية والآخر مما يفوق الطبيعة. وما تغير هو فاعلية التقنية الإنسانية. لكن، عندما تفشل هذه الفاعلية، يصبح التوسل إلى ما هو فوق الطبيعي موضع حماسة وجدية تمامًا كما كان دائمًا.

بعد إمعان النظر في ما قد يعتبر مقارنتين سلبيتين بين العصور الوسطى والهوية الدينية الغربية المعاصرة، أنتقل الآن إلى الجانب الإيجابي. وسأتساءل في الفصل التالي عما إذا كانت هناك مقارنات يمكن عقدها بين الدين القروسطي والهوية الدينية الغربية المعاصرة. هل تقدم المسيحية في العصور الوسطى أدوات لفهم الدين في الغرب الحديث؟

الفصل السادس

الحياة المسيحية القروسطية
والحياة المسيحية المعاصرة

التركيز في هذا الفصل، كما في الفصل السابق، هو على الحياة المسيحية للناس العاديين في القرون الوسطى. لقد ركزتُ في الفصل الخامس على ما كان مختلفًا في الحقبة القروسطية مقارنة بعصرنا. وقد ركزت على الذهاب إلى الكنيسة وأكدتُ أن مدى حدوثه في العصور الوسطى كان يعتمد في كثير من الأحيان على عوامل محلية. فوجود كاهن ذي ضمير حي في كنيسة محلية قد يشجع أعدادًا لا بأس بها على الحضور. أما الكاهن المتغيب الذي كان جاهلًا ولا أخلاق له فلن يجتذب الكثيرين إلى القداس. وقد فحصت أيضًا اعتقاد ما فوق الطبيعي، فوجدت أن المسيحية كانت تؤدي مهمة تقنية بالنسبة إلى الناس، وهي مهمة استولى عليها العلم الآن، خاصة الطب. لذلك، بينما كان الناس في السابق يحجون إلى المزارات المقدسة لالتماس العلاجات، أو يشعلون القناديل في أثناء العواصف لتفادي الشياطين، فإنهم الآن يزورون المستشفيات ويخضعون للجراحات ويتفادون الوقوف تحت الأشجار أو قرب الموصِلات المعدنية.

في هذا الفصل، سأركز على أوجه الشبه بين الممارسات الدينية المعاصرة في المجتمع العلماني وما كان يحدث خلال الحقبة القروسطية. وعندما أقول «ممارسة دينية معاصرة»، فإنني أعني شيئًا أكثر من مجرد المترددين المعاصرين على الكنيسة. وما آخذه في الاعتبار أن 75 في المئة أو نحو ذلك من الناس هم الذين يعتبَرون على العموم داعمين للمسيحية ويظهرون إيمانًا بالله. وهؤلاء الناس هم الذين يشكلون المجتمع العلماني، لذلك فإنهم يمثلون مركزًا مهمًا للمقارنة. وما يثير الاهتمام هو الطريقة التي تُلقي بها الممارسة والحياة الدينيتين القروسطيتين الضوء على المجتمع الغربي المعاصر.

سأفحص ثلاث مجالات بتفصيل. الأول، عن انتشار المعرفة المتعلقة بالإيمان المسيحي بين أغلبية سكان العصور الوسطى. ولست هنا بصدد التساؤل عما إذا كانت هذه المعرفة قليلة أو كثيرة، إذ سيكون صعبًا، في كل

الأحوال، حساب هذا بالنظر إلى كمية المعطيات التاريخية الموجودة. علاوة على ذلك، هناك مشكلات معقدة متعلقة بالاختلاف بين مستويات المعرفة، ولا سيما بين الطبقات الاجتماعية. وعوضًا عن ذلك، اكتشفنا أن الناس في أواخر العصور الوسطى كانوا يعرفون ما يكفيهم معرفته كي يتفاعلوا مع الكنيسة بالطريقة التي ترضيهم. كان للناس في العصور الوسطى معرفة أصفها بأنها معرفة وظيفية كافية. وأعني بذلك أن الناس كانوا يفهمون ما يسمح للدين بتأدية ما يطلبون منه. وهذا لا يعني أن الكنيسة كانت راضية عن المستوى العام للمعرفة المسيحية، لأنها كانت تريد أن يعرف الناس المزيد. غير أن معظم الناس لم يكونوا مبالين بأولويات الكنيسة واهتماماتها. لقد كانت أغلبية السكان تعرف ما كانت تحتاج إلى معرفته حتى تستطيع المسيحية أن تعمل لمصلحتهم. والشيء نفسه يصح في ما يتعلق بالمعتقد الديني في الغرب اليوم؛ فأغلبية الناس يعرفون ما يحتاجون إلى معرفته كي يخدم الدين أهدافهم الخاصة.

بعد ذلك سأعمد إلى فحص مفهوم اقترحته غريس ديفي في تحليلها للدين الغربي المعاصر. يتعلق الأمر بالفكرة التي تفيد أن الدين بالنسبة إلى الكثيرين دين بالإنابة. ذلك أنهم يودون أن يعرفوا أن الآخرين يؤمنون ويمارسون الدين نيابة عنهم. غير أن هذا لا يعني بالضرورة أنهم هم أنفسهم سوف يشاركون بالفعل. فإذا هُدد النشاط الديني أو شاع أنه يمارس بطريقة غير صحيحة، فسيتذمر الناس. إن التهديد بإغلاق كنيسة محلية يدفع في كثير من الأحيان جماعة معينة إلى حملة لإبقائها مفتوحة. لكن لا يُتوقع أن يصبحوا أعضاء ناشطين في الطائفة الدينية. إن رغبة الإعلام في فضح النفاق الديني، كما هي الحال عندما يقترف رجل دين ما عملًا مشينًا، هي تفسير للرغبة في ضمان أن الذين يمارسون الدين يمارسونه كاملًا. إن ما يدان عند رجال الدين ربما يتم التسامح معه مع عامة الناس في المجتمع. لذلك يختلف ما نتوقعه من رجال الدين نظرًا إلى أنهم متدينون نيابة عن الجماعة.

كان هذا المبدأ المتعلق بالإنابة مؤثرًا في مسيحية العصور الوسطى. فبالنسبة إلى الناس في تلك العصور، كان الدين بالنيابة يركّز على القديسين.

لقد كان للقديسين أهمية كبرى بسبب توسطهم لمصلحة المسيحيين العاديين. ولم يكن مهمًا تقليد سلوك القديسين، وبالتالي العيش عيشة طيبة، وإنما المهم هو الفوز بدعم القديس لضمان الحماية والحظ الجيد. وسواء في العصور الوسطى أم في الأزمنة المعاصرة، فإن معظم الناس يرغبون في أن يكون السلوك دينيًا، لكنهم لا يعتبرون أن دورهم الأساس يكمن في الحفاظ على هذه الأنشطة الدينية أو نشرها.

أما مجال المقارنة الثالث، فهو الأخلاق. لقد كانت الاعتبارات الأخلاقية أساسية في المسيحية القروسطية، حيث كان الناس القروسطيون يهتمون بالناس الأفقر والأضعف في المجتمع. وهذا عبّرت عنه التعاليم المتعلقة بـ«أعمال الرحمة السبعة»[1]، والصدقات التي كانت تُوزع في الجنائز. ولا تزال هذه الأولوية الأخلاقية منتشرة في أخلاق القرن الحادي والعشرين في الغرب. وتلك قضية مثيرة للجدل، وتحتاج إلى المزيد من التفصيل في فصول لاحقة. والهدف هنا أن أضع علامة على موضوع سوف أعود إليه لاحقًا.

ينتج من هذه المقارنات أننا نحصل على مزيد من الفهم العميق لهوية المجتمع العلماني الغربي الدينية. وما سنجده أن الغرب المعاصر مِلِمٌّ بالإيمان المسيحي من أجل غاياته الخاصة، وهو مهتم بهؤلاء الذين تقتضي مهمتهم أن يكونوا قادرين على أداء دينهم أداء جيدًا وراغبين في ذلك، وتوجهه أولوية أخلاقية تجاه الناس الأفقر والأضعف.

لاهوت الناس

إنها شكوى شائعة بين رجال الدين أن أغلبية الناس يجهلون مبادئ الإيمان المسيحي. ينطبق هذا في الغرب اليوم، كما أنه كان ينطبق في الحقبة القروسطية أيضًا. لم تكن المعرفة بالكتاب المقدس أو تاريخ الكنيسة أو العقائد الأساسية

---

(1) أعمال الرحمة السبعة (Seven Works of Mercy): هي مجموعة من الأفعال الموصى بها، والتي تعد أساسية في الأخلاق المسيحية، مثل إطعام الجائع وإرواء الظمآن وعيادة المريض وإيواء المشرد ...إلخ. (المترجم)

معرفة كافية. وفي بعض الأحيان، يتضمن هذا النقد افتراض أن الكنيسة ستزدهر إذا عرف هؤلاء الجهلة بالإيمان ما كانوا يرفضونه أو يتجاهلونه.

يكشف تمييزًا مهمًا قلق رجال الدين هذا في ما يتعلق بمدى المعرفة المسيحية بين السكان. وهو تمييز بين الإيمان الشعبي لأغلبية الناس العاديين وعمل اللاهوتيين الكنسيين والأكاديميين المكلفين أو الرسميين. وقد وضع هذا التمييز ويرنر أوستورف (Werner Ustorf)، بروفيسور الدراسات التبشيرية في جامعة برمنغهام (Birmingham University)، في فصل له ضمن مجموعة من المقالات التي نُشرت تحت عنوان **هل نجرؤ على الحديث علنًا عن الله؟**[2]. وحين نكون واضحين بشأن طبيعة هذا التمييز، نستطيع فحص ما كان الناس يعرفونه عن إيمانهم خلال العصور الوسطى.

يُظهر اهتمام السلطات الكنسية بمدى معرفة الناس للمسيحية تمييزًا مهمًا: نجد من ناحية لاهوت السلطات الرسمية. يسعى اللاهوت المسيحي، باعتباره حقلًا كنسيًا وأكاديميًا، إلى الحديث بشكل واضح ونقدي عن التقليد المسيحي وتاريخ الكنيسة وحياة الإيمان المتواصلة. ولهذا النوع من العمل اللاهوتي شكل محدود لكنه منسجم، وهو شكل يهيمن عليه المفكرون، وهناك اتفاقات وقواعد تملي كيف ينبغي فحص هذا اللاهوت وتقديمه. والذين أُدخلوا إلى سبلها يتاح لهم الزمان والمكان لاكتشاف أفكارهم وتجاربهم بواسطة الحوار مع الآخرين الذين أُدخلوا على نحو مشابه. وهذا لا يعني تشويه هذا الشكل أو رفض قيمته، فالاكتشاف النقدي للمواضيع والقضايا اللاهوتية من جانب أولئك الذين حذقوا دقائقها يعد أمرًا ذا أهمية بالغة. لقد كان أداة مفيدة لتطوير فهمنا لله والكنيسة وتقاليدها. ومن دون تحليل نقدي عميق، ولا سيما نقد المعتقدات الدينية، نجابه خطر أن نظل بلا شيء ما عدا الحكم المسبق والجهل الأبدي.

---

(2) Werner Ustorf, «'Not Through the Sound of Thunder', The Quest for God in the Backyard of History,» in: Frances Young (ed.), *Dare We Speak of God in Public?* (London: 1995), pp. 100-114.

والمبحث الذي يلي مدين لعمل أوستورف.

يرتاب ويرنر أوستورف من أن يكون هذان اللاهوتان الكنسي والأكاديمي مرتبطين بسلطة المجتمع الغربي، إذ إن لهما تاريخ استعماري ونخبوي وأبوي (patriarchal). وموقفه هذا متأثر بلاهوت ما يدعى العالم الثالث. لقد سعى هذا اللاهوت إلى رفض التقنيات اللاهوتية للعالم الأول بما أنه لم يؤدِّ إلى تحرير الشعوب المضطهدة والفقيرة. يبدأ لاهوت العالم الثالث، خاصة لاهوت التحرير(3)، من تجارب وأشكال الكفاح من أجل العدالة التي تهم أفقر الناس في العالم. لقد استطاعت أسئلة اللاهوتيين من العالم الأول وقضاياهم ومواضيعهم أن تتجنب وجهات نظر الناس الذين هم خارج الدائرة الداخلية. فهم لم يهتموا بمعتقدات غير الأكاديميين التي تتسم بأنها أقل منهجية. هكذا أبعد اللاهوتان الأكاديمي والكنسي دين معظم الناس الشعبي إلى مستوى الدرجة الثانية. وسبب ذلك أنهم لم يجعلوه موضوعًا لدراساتهم، وإلى أن دراساتهم تهيمن على العمل اللاهوتي في الجامعات.

سوف نرى أن اللاهوتين الكنسي والأكاديمي كان لهما تأثير بعيد خلال الحقبة القروسطية. لقد كانت السلطات الكنسية تؤمن بأن نقص المعرفة المسيحية، بمعنى [نقص] المعرفة بالتعاليم الكنسية الرسمية (الأرثوذكسية) القويمة، عند عامة الناس كان مشكلة خطرة. وهناك أدلة كثيرة على السكان المحليين ورجال الدين المحليين الذين حكم عليهم بأنهم يجهلون مبادئ الإيمان. ومع ذلك، إلى جانب إدانة الجهل المنتشر وسط السكان، هناك أيضًا إشارات إلى أن دينًا شعبيًا فاعلًا كان يعمل خارج نطاق هيمنة الكنيسة. وكان لهذا الدين الأولوية بالنسبة إلى معظم الناس الذين كانوا يمارسونه بمهارة. وقد جعله كونه دين الأغلبية أهم من تعاليم الكنيسة الرسمية من نواح كثيرة.

هذا ما يأخذنا إلى الجانب الآخر من التمييز، أعني الدين الشعبي غير الرسمي. إن ما كان عند أغلبية الناس هو خبرة الدين الشعبي، الذي كان دينًا

---

(3) لاهوت التحرير (liberation theology): هي حركة دينية ظهرت في أوساط الكاثوليكية الرومانية في ستينيات القرن المنصرم، وتركزت في أميركا اللاتينية. وقد سعت إلى توظيف الدين في الشؤون السياسية والمدنية، والنضال ضد اللامساواة والفقر وسائر أشكال الظلم. (المترجم)

فاعلًا، يستعمله الناس لمساعدتهم في اهتماماتهم اليومية. يصف أوستورف هذا الدين بالطريقة الآتية:

> إن من يُدعون بالناس العاديين تتألف أديانهم عادة من توقعات بسيطة تتعلق بالحياة: إن على الإنسان أن يأكل، وأن يكون المحصول جيدًا أو يستمر العمل، وأن يستعيد الطفل عافيته، وألا يصبح الدَّين غير محتمل، وألا تهدد الحرب، وأن يكون للمرء أشخاص يحادثهم، وأن يبقى المرء في قيد الحياة ويموت بسلام ويحظى بدفن لائق. في الأغلب يتسم خطاب الناس الديني بكونه يحذر حذرًا شديدًا ألا يتعدى سلطة الفرد الخاصة: فهم لا يحاولون «معرفة» الله أو «تفسيره» أو حتى تعريفه[4].

ليست أهداف الدين الشعبي صارمة من الناحية الأكاديمية؛ فلا تسعى إلى الوضوح أو المنهجية، لكنها أهداف أكثر طموحًا إلى حد بعيد. يسعى الدين الشعبي إلى توفير موارد تمكن المرء من أن يحيا حياة مرضية وآمنة. يطلب من الدين الشعبي أكثر من معرفة الحقيقة عن الله، حيث يطلب أيضًا جعل تجربةِ الفرد والجماعة تحقق السعادة. وإلى جانب هذه الطلبات الهائلة، تبدو التوقعات المتصلة بالكنيسة الرسمية واللاهوت الأكاديمي غير مهمة إلى حد.

عندما ننظر في الأدلة من العصور الوسطى، نرى كلا الشكلين: الدين الشعبي واللاهوتان الكنسي والأكاديمي الرسميان. ويعد استجواب فلاح إسباني في عام 1518 مثالًا رائعًا على ممارسة هذه الهوية الدينية المزدوجة. على المستوى الأول، يوضح المثل جهل الفلاحين. ومع ذلك، يثبت الاستجواب على مستوى آخر، كيف عمل الدين الشعبي؛ فالفلاح الذي يجري استجوابه بشأن رؤى رآها، سجين في المكتب المقدس لمحكمة التفتيش. وفي ما يلي تقرير الاستجواب:

> سأله نيافته هل كان يعرف العقيدة الدينية (Credo) وترنيمة تحية الملكة (Salve Regina)، فأجاب أنه لا يعرف، وسئل عما إذا كان يعرف الصلاة الربانية (Pater Nostra) وصلاة سلام العذراء (Ave Maria)، فأجاب أنه

---

(4) Ustorf, «'Not Through the Sound of Thunder',» pp. 102-103.

يعرف، ثم أمروه أن يتلوهما لهم؛ فتلا صلاة سلام العذراء كله، وتلا مجمل الصلاة الربانية لكنه لم يعرفها جيدًا. ثم سأله نيافته هل كان يعترف كل عام كما تأمر الكنيسة الأم المقدسة، فأجاب بأنه كان يعترف كل عام في أثناء الصوم الكبير[5] للكاهن العجوز في بلدة لاموتا (La Mota)، وأنه كل مرة يعترف فيها كان يتلقى القربان المقدس.

ثم سئل عما إذا كان يعرف الوصايا العشر وقواعد الإيمان والخطايا المميتة السبع والحواس الخمس، فقال إنه لا يعرف أيًا منها لا جزئيًا ولا كليًا. ثم سأله نيافته عما كان يعترف به، إن كان لا يعرف الخطايا السبع المميتة أو الوصايا العشر أو الحواس الخمس، فقال إنه كان يعترف بما كان يعرفه. ثم سئل عما إذا كان الفخر أو الحسد أو الشهوة أو قتل إنسان أو إهانة شخص ما بكلمات نابية يعد خطيئة، فرد عليها جميعًا بأنه لا يعرف. ثم سئل عما إذا كانت السرقة خطيئة، فقال فليحفظنا الله، إن السرقة خطيئة كبيرة جدًا[6].

يبدو أن التباين بين ما كانت تعتبره السلطات الكنسية مبادئ الإيمان المسيحي وإيمان الفلاح واضح. فبالنسبة إلى السلطات، يعتبر الاعتراف الشخصي من دون معرفة أساسية لما يشكل الخطيئة أمرًا مستحيلًا. أما بالنسبة إلى الفلاح، فالسرقة هي الخطيئة التي تبدو مهمة. إنه مجرد تخمين، لكن المرء يفترض أن الخطايا الأخرى التي ذُكرت، أي الفخر والحسد والشهوة والقتل، كانت إما بعيدة تمامًا من خبرة الفلاح أو أنه عاجز عن تصورها كي يفكر فيها باعتبارها خطايا، وهذا ما كان جزءًا لا يتجزأ من حياته.

يمكننا استخلاص مجموعتين من الاستنتاجات من هذا التوضيح. يمكن اعتماده لإبراز جهل الفقراء الكامل بالإيمان المسيحي، وتلك ستكون نتيجة معقولة توصلت إليها الكنيسة الرسمية والسلطات اللاهوتية. بعد القرن الثالث عشر ظهرت مواد تعليمية موجهة إلى رجال الدين الذين كان تعليمهم سيئًا،

---

(5) الصوم الكبير (Lent): في الكنيسة المسيحية، هو فترة مكرسة للتوبة تحضيرًا لعيد الفصح، وهي فترة يصوم فيها المؤمنون لأربعين يومًا. (المترجم)

(6) «The Faith of a Spanish Peasant,» in: John Shinners (ed.), *Medieval Popular Religion 1000-1500. A Reader* (Ontario: 1997), pp. 61-62.

وذلك كي يتمكنوا من تعليم رعاياهم مبادئ الإيمان، يوضح محاولات القادة الكنسيين معالجة مشكلة الجهل العام، كما يوضح في الوقت نفسه المشكلة نفسها. فلو توفرت معرفة جيدة بأسس المسيحية، لما كانوا بحاجة إلى مثل هذه الكتب. يؤكد دافي أن المطلوب في الاعتراف السنوي، الذي فرضه مجمع لاتران الرابع (Fourth Lateran Council) في عام 1215، هو تزويد رجال الدين المحليين بوسائل تعليمية وكذلك رعوية. هكذا ظهر كثير من الأدبيات التعليمية لتلبية هذه الحاجة. لقد كان أمرًا معترفًا به أن الكثير من رجال الدين كانوا عاجزين عن أداء واجبهم من دون مساعدة.

غير أن هذه ليست سوى النتيجة الأولى التي يمكن استنتاجها. فبين ردود الفلاح الفاشلة ومحاولاته المتلعثمة تلاوة الصلاة الربانية، نجده يصرح بثقة أن السرقة خطيئة، كما يعرف أنه يجب أن يعترف مرة كل سنة ويتناول. وإذا طبقنا تمييز أوستورف هنا، فيمكن أن نقول إن ما يوضحه المثل هو أن الأديان تعمل بالتوازي، فالفلاح لا يعرف اللاهوت الكنسي، لكنه يمتلك حسًا قويًا بالخطأ والصواب عندما يتعلق الأمر بالسرقة. كما أنه يعرف أن عليه أن يعترف مرة كل سنة يتناول. بعبارة أخرى، يحدث هنا شيء ما شعبي وغير رسمي ويستطيع في الوقت عينه أن يفلت من رقابة الكنيسة الدقيقة واللاهوت الأكاديمي ويتفاعل معهما بين الفينة والأخرى.

هناك أمثلة أكثر لهذا الدين الشعبي الفاعل الذي كان ناشطًا في مجتمع العصور الوسطى. في الواقع، وضعته ظروف العصور الوسطى في الواجهة. على سبيل المثال، قبل تأسيس نظام الأبرشيات ومجيء رجال الدين المحليين مع مسؤولية التدريس، كانت مبادئ الإيمان المسيحي قد نُقلت بشكل غير رسمي. بذلك ستكون العائلات مسؤولة عن نقل المسيحية إلى أطفالها، وما كان يجري نقله لم يكن شيئًا أكاديميًا، لأن الذين يمتلكون معرفة ولو جزئية بالكتاب المقدس كانوا نادرين جدًا. وحتى نهاية العصور الوسطى ووصول الطباعة، لم يكن معظم الناس يعرفون الكتاب المقدس ما عدا بعض النصوص الأساسية. غير أنهم لم يكونوا بحاجة إلى مثل هذه المعرفة، وهذا هو

موضوع التمييز بين الدين الشعبي واللاهوت الرسمي. إن ما كان الناس بحاجة إليه هو فهم سليم لكيفية الحفاظ على الحياة السعيدة، وما كانوا يحتاجون إليه هو أن يشاركوا مشاركة فاعلة في الاحتفالات العامة وأن يستطيعوا أن يعرفوا طرائق تنظيم المنافع التي يتيحها الله. وبالنسبة إلى هذا الأمر الأخير، كما سبق أن رأينا وسوف نناقش أكثر لا في ما بعد، كانت محاباة القديسين أمرًا أساسيًا. أما بالنسبة إلى الأمر الأول، فكانت المسألة تتعلق بالمشاركة في طقوس الكنيسة المحلية والأنشطة الاجتماعية للجماعة المحلية. وبالنسبة إلى معظم الناس القروسطيين، كانت المعرفة المهمة هي أن يعرفوا كيف يكونون فاعلين مهرة في المهرجانات المحلية، بما في ذلك فهم أهميتها في الحياة اليومية.

لقد كان هناك عدد كبير من هذه الاحتفالات والمهرجانات. فقد كان عيد تقديم المسيح إلى الهيكل (Candlemas)، وهو عيد يُحتفل به بعد أربعين يومًا من عيد الميلاد، مهرجانًا مهمًا في السنة الكنسية. وفيه كانت الشموع تُبارك قبل القداس[7]. وكانت هذه الشموع المباركة تؤخذ بعد ذلك إلى المنزل كي تُضاء خلال العواصف الرعدية لصدّ الشياطين، أو كي توضع في أيادي المرضى أو الذين يحتضرون. كان هناك احتفال آخر مهم هو عيد جسد المسيح. فبحلول نهاية العصور الوسطى، كان هذا العيد يتضمن مواكب كبيرة تشق طريقها عبر البلدة أو القرية المحليتين. كان الموكب يعكس النظام الطبقي في المجتمع. لقد أصبحت النقابات (guilds) المحلية، وهي الوسائل التي يستطيع من خلالها كثير من الناس أن يتحملوا دفع المال لهذه الممارسات الدينية، الهيكلَ التنظيميَّ الأساس لهذه المواكب المتطورة. يؤكد دافي أن معظم الناس العاديين كانوا يشتركون باحتفالات الأسبوع المقدس[8]. ستكون هناك قداديس للاحتفال بأحد الشعانين، وبخميس

(7) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*, 2nd ed. (New Haven: 2005), p. 16.

(8) الأسبوع المقدس أو أسبوع الآلام في الكنيسة المسيحية: هو الأسبوع الذي يسبق عيد الفصح، وهو مكرس لآلام المسيح، ويحتفى فيه بالأحداث الأخيرة في حياة المسيح قبل موته وقيامته. (المترجم)

الأسرار، وبالجمعة العظيمة، وبسبت النور، وبأحد الفصح نفسه، طبعًا. ويجد الناس خلال الأسبوع المقدس كاهنًا يستمع إلى اعترافاتهم كي يتمكنوا من تناول القربان المقدس يوم عيد الفصح. ويقال إن مزيدًا من الكهنة حضروا نظرًا إلى الطلب المرتفع على الاعترافات. وكانت مشكلة الكهنة المتغيبين أنهم لم يتوفروا من أجل الاعتراف في عيد الفصح أو للاعترافات على فراش الموت والطقوس الأخيرة. كان عيد الميلاد كذلك وقتًا مهمًا. وإلى جانب المهرجانات الكبرى كان يُحتفَل بقديسين محددين مثل القديسة ماري والقديس توماس بيكيت والقديسة آن (St. Anne) والقديس جورج (St. George) وغيرهم كثر.

يعتقد دافي أن هذه الخدمات والاحتفالات كانت وسيلة لتعليم مبادئ الكنيسة الأساسية. على سبيل المثال، كانت العناصر المهمة لعقيدة الخلاص تُعلَّم خلال الأسبوع المقدس. وربما يكون هذا صحيحًا بالنسبة إلى المتدينين والمتحمسين. ومع ذلك، نجد إلى جانب تدين البعض الحقيقي، أن الاحتفالات كانت بالنسبة إلى كثيرين فرصةً للإفلات من رتابة الحياة اليومية والمشاركة في طقوس الدين الشعبي. لقد كان يوم عطلة من العمل وفرصة للاستمتاع باحتفالات الجماعة كلها. لقد لاحظت سابقًا كم كان شرب الجعة أمرًا طبيعيًا، ويمكننا أن نفترض أن الناس لم يحجموا عن الشرب عندما كانوا يحتفلون. وفي بعض الأحيان طُلب من النبلاء المحليين أن يوفروا المشروبات المنعشة، حيث ستكون مناسبة للتفاعل الاجتماعي. ولكن أهم ما في الأمر أن الاحتفالات الدينية بالنسبة إلى معظم الناس ذات أهمية يفهمونها، غير أنها لم تكن جزءًا من تعاليم الكنيسة الرسمية. هكذا كان الناس يشاركون في طقوس الكنيسة باعتبارها تعبيرًا عن تدينهم الشعبي الخاص. لقد كان لهذا التدين وظيفة، ذلك أن المشاركة في الممارسة الدينية كانت تعبر عن إيمان يربط بعض العناصر الأساسية للاهوت مع الرغبة في السعادة والأمن. وما كانوا في حاجة إلى معرفته هو في ما يشاركون ومتى وكيف يشاركون. هكذا كان المرء يتناول القربان المقدس في عيد الفصح بعد الاعتراف، ويجمع الشموع المباركة يوم عيد تقديم المسيح إلى الهيكل، ويسير في الموكب يوم عيد جسد المسيح.

وبهذا المعنى فعل المرء ما كان معقولًا ومناسبًا وصحيحًا. وبذلك، تم التفاوض بطريقة فاعلة بشأن الدين ولا سيما أسس الإيمان.

يحدث شيء شبيه جدًا بهذا في الغرب اليوم. فهناك احتفالات جماعية ضخمة لها أساس ديني، لكنها لا تتلاءم تمامًا مع تعاليم الكنيسة الرسمية. يعرف معظم الناس درسًا عميقًا ما يكفي كي يعرفوا ما يجب أخذه من الكنيسة وكيف يُستعمل من دون الحاجة إلى درس اللاهوت أو العقيدة. ويمثل الاحتفال بعيد الميلاد مثالًا على ذلك، ولا يتعلق الأمر هنا فقط بصلوات الكنيسة يوم عيد الميلاد وقبله، بل يتعلق أيضًا بالعدد الكبير من الترانيم وفرقها التي تتصل بالمهرجان. وغالبًا ما يؤدي رجال الدين دورًا رئيسيًا في هذا الوقت، وهو دور مبهم، فجزء منه يتمُ في تعليم المعنى «الحقيقي» لعيد الميلاد. غير أن الجزء الآخر منه أُمضي في توضيح الفكرة الشعبية بشأن ما يجب أن يكون عليه عيد الميلاد كما يعلمه المجتمع. لذا فإن رجال الدين لا يحظون بشعبية كبيرة إذا ما تحدوا ما يعرفه الشعب عن عيد الميلاد ومعناه. وقد يقال الشيء نفسه عن عيد الفصح بدرجة أقل. كما تطبق هذه المعرفة المحلية على ما يجب أن يكون عليه الإيمان المسيحي والتعميد والجنائز. ويحضر الناس هذه الطقوس المهمة، وهم يعلمون المتوقع من كل مشارك فيها. وهكذا تدعم المعرفة الشعبية الطقوس من دون حاجة إلى تعليم مباشر[9].

هذا ما يعود بنا إلى معرفة الإيمان المسيحي والجهل به. فمن ناحية أولى، يجهل معظم الناس مبادئ المسيحية، والذي يجهلونه هو وجهتي النظر اللاهوتيتين الأكاديمية والكنسية. ومع ذلك، فإن معظم الناس، من ناحية أخرى، يعرفون كيف يلبي إيمانهم ومعتقداتهم حاجاتهم وهي معرفة تكفي لتلبية حاجاتهم الخاصة. إنهم يتفاعلون مع الكنيسة من أجل إنجاز الدين الشعبي الذي يفهمونه فهمًا ممتازًا. ما يعنيه هذا هو أن فئات واسعة من المجتمع كانت

---

(9) ما وصف هنا شبيه بما يقصده ألان بيلينغز (Alan Billings) بفكرة «المسيحية الثقافية». ينظر كتابه: Alan Billings, *Secular Lives, Sacred Hearts. The Role of the Church in a Time of No Religion* (London: 2004).

في العصور الوسطى غارقة في الخرافة، أو علمانية في الحقبة المعاصرة، وذلك بسبب انتشار الجهل. غير أننا نستطيع أن نقول أيضًا إن أغلبية السكان، في الوقت نفسه، كانوا مهرة في ممارسة الدين الشعبي الذي يخدم حاجاتهم. وفي الواقع، يمكننا أن نقول، إن إحدى السمات المميزة للمجتمع العلماني في الغرب المعاصر هي معرفة الناس الممتازة كيف يجب أن يؤدي الدين الشعبي وظيفته.

الدين بالإنابة

تؤكد غريس ديفي في كتابها **الدين في أوروبا الحديثة** (*Religion in Modern Europe*) أن الحدود التي تحيط بالهوية الكنسية مطموسة. يتفاعل بعض الناس، ويحتمل أن يكون عددهم كبيرًا، مع الكنيسة بالإنابة. ذلك أنهم يتطلعون إليها كي «تؤدي مجموعة من المهام لمصلحة السكان ككل»[10]. وفي ذلك تفكر ديفي في الخدمات العائلية مثل طقوس التعميد والزيجات والجنائز، وكذلك المناسبات الوطنية أو العامة عندما يعقد اجتماع معين للاحتفال أو الحداد. فالذين يدعمون الكنيسة بالإنابة يحتاجون إلى أن تكون الكنيسة حية ومستمرة، لكنهم لا يرون أنهم مسؤولون عن المشاركة في حياتها العادية. وإذا لم تتوفر الكنيسة أو لا تريد القيام بمهمات طقوسية معينة، يشعرون بصدمة كبيرة على الرغم من عدم مشاركتهم فيها مشاركة منتظمة. نستطيع أن نخمن أن 75 في المئة تقريبًا من الذين حددناهم يدعمون الحياة الكنسية دون أن يشاركوا فيها بانتظام. يلجأون إلى الكنيسة في أوقات الشدة، وينتظرون أن تكون مستعدة لخدمتهم في مثل هذه الأوقات، غير أن هذا لا يدل على التزام ديني.

في بعض الأحيان يعزى هذا الموقف النيابي من الدين إلى الذهنية الاستهلاكية التي تميز المواطنين الغربيين المعاصرين. إن ما يتوقع من الكنيسة هو خدمة مشابهة لما ينتظر أن تقدمه رعاية صحية أو مرآب محلي أو متجر. ولكن هذا ليس المعني هنا؛ إذ إن لفكرة الدين بالإنابة تاريخ أطول بكثير،

(10) Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: 2000), p. 59.

ويمكننا أن نرى الأدلة على أن مبدأ الإنابة كان يعمل به في مسيحية العصور الوسطى. وربما يكون الدين بالإنابة سمة ثابتة في الإيمان والسلوك الدينيين خلال فترات وثقافات تاريخية مختلفة. ولنفهم كيف كان الدين بالإنابة يعمل خلال العصور الوسطى، نحتاج إلى فهم شيء معين عما كانت الممارسة المسيحية الأوسع. ولا سيما أننا نحتاج إلى فهم الدور الذي كان يؤديه تبجيل القديسين.

لم يؤمن الناس في العصور الوسطى بأنهم يستطيعون بلوغ الجنة بجهودهم الخاصة، حيث كانوا يحتاجون إلى المهارة الأخلاقية الضرورية لتحقيق الخلاص. ولذلك كانوا يعتمدون على شفاعات القديسين. لقد كان صلاح القديسين وقدسيتهم يوفران الورقة الروحية الرابحة في الجهود المبذولة للفوز بالرحمة الإلهية. وكانت مكانة القديسين الجيدة تسمح لهم بالوصول إلى الله كي يطلبوا الرحمة لمريديهم. لقد كان القديسون حماة إنسانية خاطئة في محكمة الإله. فإذا أنجزت التفويضات بشكل مناسب، يكون لدى الفرد أو الجماعة صديق قوي قد يفاوض لجلب نعم الله. كان المقصود من هذا أن دور القديس الأساس لم يكن تقديم أنموذج للتقليد، فلم يتوقع أن يصبح الناس العاديون مثل القديسين، بدلًا من ذلك، كانوا يعتمدون على شفاعات القديسين من أجل سعادتهم الروحية. لقد كان القديس موضوع تودد لا موضوع تقليد، ويوضح مثال العذرية ذلك.

لقد كانت للعذرية قيمة عظيمة إلى أبعد حد في التاريخ المسيحي منذ تعاليم القديس بولس. ومع ذلك، لم يتوقع أن يظل معظم الرجال والنساء متبتلين وأبكارًا طوال حياتهم، بل كان المتوقع أن يؤسسوا عائلات ويتخذوا شركاء بطريقة مقبولة. لكن الناس القروسطيين كانوا يقدّرون السلطة المرتبطة بالعذرية. يؤكد دافي أن ما كانت تقدمه العذرية لمعظم الناس لم يكن «بالتأكيد أنموذجًا يُقتدى به، وهو ما لم يحلم معظمهم بفعله، بل كان، عوضًا عن ذلك، مصدر قوة يمكن استغلاله». كانت شعبية الكثير من القديسات تعود إلى دفاعهن البطولي عن عذريتهن. والحقيقة أنه كان يمكن التوسل إلى القديسة

العذراء لتمنح زواجًا مثمرًا باعتبارها تحمي من الإجهاض. وفيما كانت العذرية حالة خاصة، كان المبدأ ينطبق على جميع القديسين. لقد كانوا أصدقاء أقوياء في أوقات الحاجة الملحة، بما في ذلك مرحلة الموت وما يتلوها.

لقد أدى توسيع هذا المبدأ إلى تقديم الغفران. وبيان ذلك أن ما يفيض من مكافآت القداسة لدى القديسين يمكن اقتسامه بين السكان الآثمين بشكل عام. لقد كان ممكنًا كسب الغفران بواسطة الإقدام على الحج إلى المزارات المقدسة وبتلاوة الصلوات عند رفع القربان المقدس، ومن خلال شراء شيء ما بسيط. ولا يهمنا هنا فساد هذا النظام أو عدم فساده آنذاك، بقدر ما يهمنا، عوضًا من ذلك، أن الغفران كرس مبدأ الدين بالإنابة. لم تكن قداسة الأفراد الخاصة هي المهم، بل قدرتهم على الاعتماد على الرأسمال الروحي الناتج من قداسة الآخرين. يتضح هذا المبدأ أكثر من خلال فكرة الحج بالإنابة. كان طلب الفرد من آخرين القيام برحلات حج لصالحه مجرد امتداد لفكرة الدين بالإنابة. يؤكد رونالد فينكان[11] أن «رحلات الحج بالإنابة» كانت شائعة وتذكر في وصايا كثيرة، إذ كان الذين يمتلكون موارد كافية حريصين على أن يفوا بالوعود التي قطعوها في أثناء حياتهم، وسيكون عليهم تقديم الحساب بها الآن، سيتم الوفاء بها على نفقتهم إن لم يفوا بها شخصيًا[12].

لا بد من أن يكون واضحًا أننا عندما نعرض الدين بالإنابة، فإننا لا نقول إنه لم يكن للفرد دور في الممارسة الدينية. ففي المجتمع القروسطي، كما في المجتمع المعاصر، لدى الفرد دور مهم؛ فمن مسؤولية الأفراد أن يضمنوا الإفادة من مزايا كسبها ويقدمها الآخرون. وما يفعله مبدأ الإنابة أنه يحدد الأدوار المختلفة للأطراف المختلفة. هكذا ستكون الأقلية ناشطة دينيًا وتتابع حياة القداسة الشخصية. وفي الحقبة القروسطية، كانت القداسة ذروة الإنجاز. أما الآن في الغرب، فإن دور الممارس الديني الممتاز تبنته

---

(11) رونالد فينكان (Ronald Finucane) (1939–2009): مؤرخ وأكاديمي أميركي مشهور عالميًا بتخصصه في العصور الوسطى. (المترجم)

(12) Ronald Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England* (New York: 1977), p. 46.

الفكرة المجردة عن الكنيسة. فربما لا يطلب من المتسببين إلى الكنيسة أن يكونوا قديسين بمعنى الكلمة، لكنهم مطالبون بالتقيد بمعايير محددة وتقديم الخدمة في لحظات المآسي الاجتماعية الشديدة. ومن ثم فإن هدف الأغلبية أن تكون مرتبطة بهذه الأقلية في لحظات حاسمة معينة. وبالنسبة إلى الناس القروسطيين، كان وقت الموت والكفاح الروحي الأخير للحياة اللحظة الحاسمة بامتياز. أما بالنسبة إلى الغرب المعاصر، فإن هذه اللحظات تأتي نتيجة أحداث حضارية استثنائية، مثل موت الأميرة ديانا. وعندما تحتاج العائلات إلى الكنيسة لتأييد طقوسها المتعلقة بالعبور[13]. إن المطلوب في هذه اللحظات هو كنيسة مجهزة روحيًا للقيام بدورها بما يرضي الأرض، ويرضي السماء، بدرجة أقل، بشكل ملموس.

بالنسبة إلى الكنيسة الحديثة، عليها أن تكون حذرة جدًا في ما يتعلق بإقحام أفكار جديدة كي تكون قادرة على الوفاء بجانبها من الصفقة. فعندما تسعى الكنيسة إلى التأقلم مع الأعراف الاجتماعية المتغيرة مثل الجدال الذي يُثار بشأن ترسيم المثليين والمثليات في سلك الكهنوت، فإن المرء يرتاب من أن عنصرًا من العناصر المضمرة في هذا النقاش بالنسبة إلى الكثيرين هو ما إذا كانت قداسة الكنيسة ستتهدم بسبب هذا التغيير. والسؤال هو ما إذا كانت كنيسة فيها أناس ذوو ميول جنسية مختلفة، سواء كانت هذه الميول خاطئة أو صائبة من الناحية اللاهوتية، لا تزال تستطيع أن تشفع بالناس عند الله بشكل فاعل. هل هي، بعد، مقدسة قداسة كافية؟ إنها لا تزال كذلك بطبيعة الحال، غير أن هناك حاجة إلى دليل ملموس عن أن الاتصال بين الكنيسة والله لا يزال يعمل بشكل صحيح. وبالمثل، فإن أسقفًا يسعى إلى الحديث عن بعض القضايا اللاهوتية التي لها تأثير على الخطب الكنسية الرسمية، يمكن أن يجد أن تساؤله المعقول معرض لتخوف غير عقلاني من أن الدور المقدس في خطر. وما يعنيه هذا بالنسبة إلى هوية المجتمع الغربي العلماني يعد أمرًا مهمًا. فأحد جوانب العلمانية الغربية هو توقع

---

(13) طقس العبور (rite of passage): هو حدث احتفالي معروف في جميع المجتمعات المعروفة تاريخيًا، وهو طقس يميز العبور من وضع اجتماعي أو ديني إلى آخر، مثل الاعتراف بالطفل صيادًا بين الصيادين حين يصطاد الطريدة الأولى. (المترجم)

أن بعض الناس، والكنيسة، سيمارسون الدين نيابة عن الأغلبية. وسوف تتوجه هذه الأغلبية من الناس إلى الكنيسة في اللحظات الحاسمة من حياتهم لفحص أنشطتها، غير أنهم لن يشعروا بمسؤولية مستمرة عن وجودها. إن إحدى السمات المميزة للمجتمع العلماني، بالنسبة إلى معظم الناس، أنه يمتلك كنيسة فاعلة تضمن صلات مع الله، وبالتالي ستكون هذه الصلات متاحة للناس في أوقات الحاجة.

رعاية الفقراء والضعفاء

المجال الأخلاقي هو المجال الثالث والأخير للمقارنة. هناك خطر يتجلى في أن المجتمع القروسطي كثيرًا ما يصور، وبشكل مفرط، على أنه يهتم بالمصلحة الذاتية. ولا سيما أن الناس في العصور الوسطى كانوا قلقين إلى حد كبير مما قد يحدث لهم بعد الموت. صحيح أن المجتمع القروسطي كان يعيش في خوف حقيقي من الآخرة وعذابها المتوقع. كانت أنواع العذاب التي قد تتوقعها الروح الملعونة توصف في كثير من الأحيان بتفصيل ملموس ونابض بالحياة. وكل نوع من أنواع العذاب الجسدي الذي يمكن تخيله كان على الأرجح نتيجة ذنب دنيوي، وغالبًا ما أتى العذاب مناسبًا للذنب. لذلك كان الذين يقترفون الذنوب الجنسية تُعذب أعضاؤهم التناسلية، وكان الشرهون يجبرون على أكل مواد مقرفة، بينما كانت ألسنة الذين كذبوا تُقطع[(14)]. وقد أدى الخوف من هذا العذاب إلى بذل الناس مجهودًا كبيرًا للفوز بمساندة القديسين يوم الحساب. كما أدى إلى صلوات من أجل أرواح الموتى. وكانوا يشفعون من أجل الموتى كي تُخفف آلامهم وتُوجز. وكان من سمات الوصايا توزيع الأموال من أجل هذه الصلوات.

ومع ذلك، مخطئ من ينظر إلى مسيحية العصور الوسطى على أنها دين أناني صرف. فقد كان فيها أكثر من الجهود المبذولة لتخفيف عذاب المطهر. كان في المسيحية القروسطية أيضًا عنصر أخلاقي قوي. وكانت تهيمن عليه

---

(14) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 339.

المخاوف المتعلقة بالفشل الأخلاقي وتداعياته بعد الموت، غير أنه لم يكن أسير هذه المخاوف. علاوة على ذلك، خُص هذا القانون الأخلاقي بشكل مميز، وهو أمر مألوف جدًا في الغرب إلى درجة أننا نميل إلى اعتباره أمرًا مسلمًا به. إنه الاهتمام بالذين هم أفقر وأكثر عرضة للضرر، وهذا الاعتناء بالأضعف ليس واضحًا في جميع المجتمعات والثقافات طيلة التاريخ البشري.

الدليل قوي على وجود هذا القانون الأخلاقي وأهميته. ولا سيما أن أعمال الرحمة السبعة كانت بين التعاليم والممارسات الدينية للكنيسة القروسطية، وهذه الأعمال هي:

> عليك أن تطعم الجياع، وتسقي العطشانين، وتعود المرضى، وتؤوي المحتاجين، وتكسو العراة، وتواسي المساجين، وتدفن أجساد المسيحيين الموتى: تلك هي أعمال الرحمة السبعة[15].

ولهذه التعاليم أصل واضح في الحكاية الرمزية عن الماعز والغنم في الإصحاح الخامس والعشرين من إنجيل متى. سهل أن نعتبر هذه التعاليم مجرد أشكال من النفاق ليس لها، أمام الدين الفاعل الذي وصفناه حتى الآن، أي تأثير حقيقي على سلوك الناس. ومع ذلك، فإن تلك الحكاية الرمزية كانت أساسية في أخرويات المجتمع القروسطي[16]. ذلك أنه لن يتم الحكم على الناس بواسطة التقوى التي يتظاهرون بها، أو بواسطة العقيدة المذهبية القويمة (الأرثوذكسية) التي يدّعونها، وإنما بواسطة أفعالهم مع من كانوا فقراء وضعفاء. توقعوا بوضوح أن الروح المسيحية ستتصدق على الفقراء. وما يثير الاهتمام، ويعد غريبًا إلى حد ما بالنسبة إلينا اليوم، أن الهبة نفسها كانت مهمة، لا نية من يهب. والقصة التي ذاعت في التقوية القروسطية كانت عن رجل غني قذف رجلًا فقيرًا برغيف خبز صلب. ويوم الحساب فاز الرجل بالشيطان بواسطة مريم العذراء، التي أشارت إلى هذا العمل العدواني من أعمال الإحسان، على الرغم من أنه فعل حقود جدًا.

---

(15) ذُكر في: Shinners (ed.), *Medieval Popular Religion*, p. 363.

(16) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 357.

كانت صدقة الجنازة لحظة مهمة للبرهان على الاهتمام بمساعدة المحتاجين. لقد كانت الجنازة اللحظة الأخيرة التي قد يتم فيها توزيع الصدقات على الفقراء. لذلك كان الذين يستطيعون تحمل منح ذلك المال للفقراء يؤكدون ذلك في وصيتهم، فكان منفذو الوصية يمنحون الشراب والطعام والملابس، أو المال للإنفاق على ما تنص عليه الوصية. وعادة كان هذا يرافق طلب الصلوات من أجل الشخص المتوفى. وحتى في الحالات التي لم يكن يوصى فيها بشكل صريح، جرى منح بعض المؤن في كل حال، وكان هذا من السمات المميزة لمراسيم الجنازة. وغالبًا ما كانت تُمنح الصدقات للفقراء في أبرشية الميت. ربما كانت صدقة الجنازة دليلًا على كرم سابق تجاه الفقراء أو ربما لم تكن كذلك. وبالنسبة إلى الميت، كانت لحظة الحساب قريبة للغاية. لذلك سلطت قيمة صدقة الجنازة الضوء على مساعدة الفرد الثري للفقراء في لحظة الحساب. وقد اعتبر هذا دليلًا قويًا على إحسان الشخص. وبينما تطورت هذه الممارسة، صار شائعًا أن يتجمع الفقراء حول التابوت باعتبار ذلك دليلًا لا غبار عليه على أن روح الميت تستحق الرحمة التي أبان أو أبانت عنها في الدنيا.

لم تكن أعمال الرحمة المعيار الأخلاقي الوحيد للحكم على روح الميت. فقد كانت الخطايا السبع المميتة أيضًا تميز الاعتراف السنوي الذي يسبق القربان المقدس في عيد الفصح. غير أنه كان للعناية بالفقراء والضعفاء أهمية خاصة. وأكثر من هذا أنها لا تزال سمة مميزة لأخلاق المجتمع الغربي. فحتى من دون تهديدات المطهر أو الجحيم، لا يزال هناك واجب يقع على عاتق المجتمع الغربي يتعلق بالاعتناء بمن هم أقل حظًا. من الصعب أن نتصور نظامًا أخلاقيًا يهمل الأفقر أو يعطي الأولوية للأغنى. وقوة دولة الرعاية العامة في المملكة المتحدة برهان على هذا الاهتمام الأخلاقي. ذلك أن دولة الرعاية العامة تعبير اجتماعي بنيوي عن إعطاء الأولوية لإلباس الأفقر وإطعامه وإيوائه وتعليمه والاعتناء به. تلك هي الحال في المبدأ، على الرغم أن الممارسة قد تكون سيئة. وعندما يتعرض الإجماع الاجتماعي بشأن الرعاية الاجتماعية للهجوم، كما حدث خلال الجزء الأول من حكومة تاتشر، فإن المبدأ الأخلاقي

يظل، مع ذلك، محميًا. وفي بلد مثل الولايات المتحدة الأميركية، التي يبدو أن ثقافتها تركز على الإنجاز الذاتي، وعندما تكون الرعاية الاجتماعية ضعيفة، فإن القانون الأخلاقي الذي يدعم المجتمع يسمح، مع ذلك، بنجاح من هم أفقر. والمبدأ أن هناك بالدرجة الأولى، بعض العون للذين يفشلون في تحقيق الحلم الأميركي، بينما لن يكون للحلم نفسه أي معنى أخلاقي ما لم يكن متاحًا للجميع. ومن جديد، نجد أن الممارسة مقصرة بلا ريب، لكن القضية الأخلاقية تعتمد على أن يحصل الأفقر على فرصة. وسوف يكون البحث في هذه النقطة أكثر تفصيلًا في الفصل الأخير من هذا الكتاب. إن عملنا المتعلق بالتنوير مهم جدًا بالنسبة الى هذا الموضوع. ففي هذه المرحلة يبدو أن هناك تشابها قويًا بين الأخلاق الغربية المعاصرة والأخلاق الغربية القروسطية، لأن المجتمعين يؤكدان ضرورة الاهتمام بالأفقر والأضعف. هكذا نستطيع أن نجازف بأن نعترف بحاجة إلى المزيد من التفسير لاحقًا قائلين إن للمجتمع العلماني الغربي ميزة إضافية تتجلى في أخلاق أساسها في مسيحية العصور الوسطى وتعتمد عليها. بعبارة أخرى، تعد أخلاق العلمانية في جوهرها أخلاقًا مسيحية.

تكشف المقارنات التي بسطتها أن هناك سمات مشتركة بين الهوية الدينية الغربية المعاصرة ومسيحية العصور الوسطى. يتميز المجتمعان على حد سواء بوجود معرفة تقنية بالدين الشعبي، ويشترك معظم السكان في هذه المعرفة. إنها تختلف عن العقيدة الأرثوذكسية (القويمة) الرسمية للكنيسة وعن المؤسسة اللاهوتية الأكاديمية. كثيرًا ما تفتقد المؤسسة قيمتها وأهميتها، لكنها تظل مصدرًا قويًا بالنسبة إلى الناس في سعيهم إلى الاطمئنان والأمن. وإلى جانب الدين الشعبي هناك أيضًا فكرة الدين بالإنابة التي تمارس تأثيرها. ذلك أن أغلبية الناس تتوقع أن ينجز الآخرون وظيفة دينية معينة نيابة عنهم. ولا يتوقع هؤلاء إنجاز هذه الممارسة الدينية بأنفسهم، لكنهم يراقبون من ينجزها حتى يتأكدوا من أنها ستتاح لهم حين يحتاجون إليها. ويعد المجتمع العلماني الغربي بارعًا من الناحية التقنية في الدين، كما أنه ماهر في تقييم ما يترتب على أي تغيير ديني وسط الهيئات التي يتوقع عادة أن تمارس الدين. وفي النهاية لاحظنا الأساس

الأخلاقي للمجتمع القروسطي، فوجدنا فيه اهتمامًا بالأضعف والأفقر، ولا يزال هذا الاهتمام الأخلاقي قائمًا بعد أن ضعفت ممارسة الدين بوجه عام ضعفًا شديدًا، كما هي حال المجتمع الغربي. لا معنى لأخلاق المجتمع الغربي إلا في ضوء هذا التراث المسيحي. وستتضح هذه النقطة في الفصل التالي. ولهذا صلة بأحداث التنوير، ففي عصر التنوير نرى تغيرًا في النقاشات العامة. والمهم أن أخلاقًا معينة تأسست في المسيحية وتمكنت من تخطي الهجمات التي شنت على الكنيسة.

الفصل السابع

تأثير التنوير

كان التنوير حدثًا عظيمًا في التاريخ الغربي. وقد امتد تأثيره تقريبًا إلى جميع مناطق السعي البشري بدءًا من النصف الثاني من القرن السابع عشر وحتى وقتنا الحاضر. ولم نبدأ نفكر في حقبة مابعد التنوير أو مابعد الحداثة إلا بحلول النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا موضوع مثير للجدل إلى حد كبير. وسوف أركز في هذا الفصل على مجالين للتنوير ذوَي أهمية خاصة بالنسبة إلى أبحاثي. **الأول** هو تطور الذهنية العلمية. وقد سبق أن ناقشت هذا الأمر في الفصل الثاني. إن الذين يؤكدون أن العلمانية كانت نتيجة التقدم في الفكر البشري يستشهدون بالذهنية العلمية باعتبارها مثالًا أساسيًا عن تزايد البراعة البشرية. وقد ظهرت هذه الذهنية خلال حقبة التنوير. وفي هذا الفصل، سيكون تحليل تطورها أكثر تفصيلًا.

أما المجال **الثاني** لبحثي، فهو استمرار الهوية المسيحية للأخلاق الليبرالية الغربية المعاصرة. فهناك مبادئ وقيم معينة شائعة في المجتمع العلماني لها جذور في اللاهوت المسيحي. وتبرهن الأهمية المتواصلة لهذه المبادئ والقيم على المدى الذي يجعل المسيحية، أو التراث المسيحي في أقل تقدير، مهمة بالنسبة إلى فهم المجتمع العلماني الغربي. وسوف أبحث في هذا الفصل في ما هي هذه المبادئ والقيم وكيف ترتبط باللاهوت المسيحي.

إن هدف هذا الفصل هو تأكيد أن المجتمع العلماني الغربي يتميز بهوية مزدوجة؛ ذهنية علمية حلت محل المسيحية باعتبارها تقنية الغرب المسيطرة، وهي ذهنية موجودة جنبًا إلى جنب مع أخلاق مسيحية يدعمها إيمان شعبي راسخ بالله. أقترح، من ناحية، أن ستيف بروس محق عندما يقول إن ما يعنيه الناس حين يقولون إنهم يؤمنون بالله هو أنهم أناس طيبون ولطفاء. غير أن هذا لا يعني أنني أعتقد أن تأكيد هذا المعتقد عارٍ من المعنى اللاهوتي وفارغ منه،

بل سببه أنني أظن أن الناس يهتمون بالأخلاق، وبكيف تجعلهم طيبين، وهم يعتقدون أن فكرة الله مهمة في مساعيهم هذه. فهم يستعملون الإيمان بالله باعتباره جزءًا من سعيهم الأخلاقي، وهذا هو الدور الذي تواصل المسيحية أداءه في المجتمع الغربي. لذا، فإن أخلاقًا مسيحية يمكن معرفتها، يسندها الإيمان بالله، هي المرشد إلى الطريقة التي يود معظم الناس أن يسلكوها عندما يريدون أن يتصرفوا تصرفًا لائقًا.

يبدأ الفصل بالتساؤل عمّا هو التنوير. وهذا ما يحدد الحقبة التي أدعوها حقبة التنوير ويصف الأفكار الأساسية التي تميز هذا العصر. وهو، بالقدر نفسه، وصف لروح وجو معينين مثل أي اكتشافات علمية أو أنظمة فلسفية جديدة. وبعدئذٍ سأقوم بفحص تطور الذهنية العلمية. سيتناول هذا البحث أهمية السير إسحاق نيوتن. أما القسم الثالث، فيبحث العلاقة بين التنوير والمسيحية، وسوف أتناول ناحيتين من هذه العلاقة. سأبحث، أولًا، توسع الشعور المعادي للمسيحية وطبيعته. يعرف عصر التنوير بالزمن الذي شن بعض الهجمات اللاذعة على الكنيسة والإيمان المسيحي. ثانيًا، سأفحص الهوية المسيحية للأخلاق الليبرالية الغربية. وهنا نتساءل، ما الذي يجعل الليبرالية في شكلها الغربي الحالي مسيحية؟ ولهذا النقاش أهمية أساسية بالنسبة إلى القضية التي أدافع عنها في هذا الكتاب. إن ما أقترحه هو أن المجتمع العلماني الغربي علمي في تقنيته ومسيحي في أخلاقه.

ما التنوير؟

شغل سؤال «ما التنوير؟» (What is enlightenment?) بعض أعظم العقول في التاريخ البشري. وفي هذه القائمة نجد أهم فلاسفة التنوير، بل أهم فلاسفة الحقبة الحديثة كما يؤكد بعضهم، مثل إيمانويل كانط. يختلف هذا السؤال عن ذاك الذي يسأل «ما هي مرحلة التنوير؟» (What is the Enlightenment?). ذلك أن الأول يسأل عن التصورات الفكرية والروح الثقافية التي شكلت الظاهرة المعروفة باسم التنوير، بينما يعد السؤال الثاني سؤالًا اعتياديًا نظرًا إلى أنه يسأل عن المرحلة التاريخية التي هي موضوع البحث، ويسأل عن المفكرين والكتاب المهمين. غير أن هذين السؤالين متشابكان. لقد كان

لدى المفكرين والكتاب الذين ابتدعوا الروح الجديدة أفكار طريقة جعلت تلك الحقبة التاريخية مميزة للغاية. لهذا سأفحص كلا السؤالين، بادئًا بتحديد الحقبة التاريخية، موضوع البحث، قبل أن أنتقل إلى فحص روح التنوير.

يحدد البروفيسور بيتر غاي في تاريخه العظيم في مجلدين، القرن الثامن عشر على أنه الحقبة الأساسية للتنوير[1]. يقترح تاريخين باعتبارهما حدّين مناسبين. يمكن تحديد تاريخ البداية بعام 1688 وبالثورة العظيمة في إنكلترا؛ ويمكن تحديد النهاية بالثورة الفرنسية في عام 1789. وهذا لا يعني أننا نقترح أن الأفكار التنويرية لم تكن معروفة قبل عام 1688، مثلما لا يعني أنها اختفت بعد الاضطراب الكبير الذي أحدثته الثورة الفرنسية، فالعكس تقريبًا هو الصحيح. لكن الأفكار التنويرية كانت تفتقر، قبل القرن الثامن عشر، إلى القوة الثورية التي كانت ستجعلها مهمة جدًا بالنسبة إلى الحقبة الحديثة، وبعد عام 1789، تغيرت الروح وتغير الجو. وبينما واصل التنوير تأثيره في الأجيال التالية، كان المناخ الثقافي والفكري الذي منحه دفعته الأولى قد وصل إلى نهايته.

يحدد غاي ثلاثة أجيال من الكتاب في هذه الحقبة[2]. لقد كان أولئك الرجال (كانوا جميعًا رجالًا) الشخصيات الرئيسية التي أرست أسلوب التنوير. ومن المفيد أن نضع قائمة بأسمائهم كي نعرف من نناقش عندما نتحدث عن التنوير. لقد هيمن على الجيل الأول مونتسكيو[3] وفولتير، اللذان اعتمدا

---

(1) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I: *The Rise of Modern Paganism* (New York: 1966); Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II: *The Science of Freedom* (New York: 1969).

(2) Gay, *The Rise of Modern Paganism*, p. 17.

(3) مونتسكيو (Montesquieu) (1689–1755): فيلسوف فرنسي وأحد أعظم فلاسفة التنوير. اشتهر برؤاه المتفردة بين أقرانه مثل اهتمامه بإصلاح القوانين الجنائية وبتعويض محاكم التفتيش بعهد يسوده التسامح، فضلًا عن اقتناعه منذ البداية بأن التنوير إذا لم يمتد إلى السياسة فإنه سيظل عقيمًا (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 5621). (المترجم)

على أعمال جون لوك وإسحاق نيوتن التي كانت لا تزال جديدة وتواجه اعتراضات. وقد ولد الجيل الثاني في أوائل بداية القرن بلغوا مرحلة النضج خلال منتصفه. ويشمل فرانكلين[4] وهيوم وروسو[5] وديدرو[6] وزميله في **الموسوعة** الشهيرة دالامبير[7]. لقد ابتكر هذا الجيل المنظور الحديث الأصيل والجديد للعالم. ويضم الجيل الثالث البارون دولباك (هولباخ)[8] ولسينغ[9] وجيفرسون[10] وكانط وتيرغو[11]. وقد اعتمد هؤلاء الكتاب والمفكرون على أعمال «الفلاسفة» السابقين وطوروها، فوجهوا التنوير في اتجهات جديدة في حقول الفلسفة والعلم والاقتصاد والقانون والسياسة[12]. وما لا شك فيه أن لائحة غاي معرضة للشك.

---

(4) بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) (1707-1770): رجل أعمال ناجح وسياسي ودبلوماسي وعالم وفيلسوف ومصلح اجتماعي، كان له دور حاسم في نيل الولايات المتحدة الأميركية الاستقلال (Ibid., p. 2918). (المترجم)

(5) جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778): فيلسوف سويسري وأحد أهم فلاسفة التنوير. اشتهر باختلافه عن زملائه الأنواريين اختلافًا شديدًا، وله كتابات مهمة في فلسفة السياسة وفلسفة التربية والأخلاق (Ibid., p. 7530). (المترجم)

(6) دنيس ديدرو (Denis Diderot) (1713-1784): فيلسوف فرنسي اهتم بالتربية والأخلاق، واشتهر برئاسته تحرير **الموسوعة** (Ibid., p. 2163). (المترجم)

(7) جان دالامبير (Jean le Rond D'Alembert) (1717-1783): شخصية رئيسة في التنوير الفرنسي، وهو عالم رياضيات ومشارك لديدرو في تحرير **الموسوعة** (Ibid., p. 1949). (المترجم)

(8) البارون دولباك (Baron d'Holbach) (1723-1789): فيلسوف وموسوعي فرنسي من أصل ألماني، ساهم في **الموسوعة** بمقالات وترجمات كثيرة من اللغة الألمانية، وكان اهتمامه منصبًا على العلوم بالأساس. (المترجم)

(9) غوتهولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraim Lessing) (1729-1781): مفكر لاهوتي وديني ألماني، كما أنه أديب وناقد ومسرحي وفيلسوف تأثر بلايبنتز وولف (Ibid., p. 4726). (المترجم)

(10) توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) (1743-1826): سياسي أميركي ورجل قانون ومفكر ومخترع وعالم، وهو من صاغ إعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركية، وله اهتمامات فلسفية ارتبطت بنظرية العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية. (المترجم)

(11) آن روبير جاك تيرغو (Anne Robert Jacques Turgot) (1727-1781): اقتصادي وسياسي فرنسي وباحث اقتصادي. (المترجم)

(12) يُستعمل لفظ «الفلاسفة» (philosophes) كاسم مشترك لمجموعة متنوعة من الناس الذين ساهموا في التنوير. يصفهم غاي باعتبارهم «عصبة غير منظمة تمامًا وغير رسمية وواسعة من النقاد=

من الواضح أن هذه الأجيال مترابطة. فقد بذل فولتير جهدًا هائلًا في نشر اكتشافات نيوتن ومنهجيته العلمية، وكان هذا الجهد عملًا لا يستهان به. وقد اعتبر كانط روسو واحدًا من أهم المؤثرين فيه، وكانت صورته عنده في أثناء دراسته. كما وظف دولباك هيوم في هجومه المعادي للكنيسة. لقد كان الارتباط بين هؤلاء المفكرين، في جزء منه، تطوريًا، حيث استطاع كتاب الأجيال اللاحقة اعتماد أعمال الرواد الذين سبقوهم. كما وضحت، بحسب غاي، الإجماع خلال حقبة التنوير. هكذا أثبتت هذه الارتباطات التماسك المهم الذي أظهرته روح العصر. لكن فكرة وجود تماسك كبير خلال التنوير تعرضت لانتقاد حاد في الدراسات الأخيرة. وقبل أن نفحص هذه الانتقادات، يجب أن نفهم أولًا الإجماع الذي اعتقد غاي أنه ميز تلك الحقبة.

أجاب كانط عن سؤال «ما التنوير؟» في مقالة بالعنوان نفسه أرسلها في عام 1784 إلى المجلة التنويرية **«مجلة برلين الشهرية»**[13] (*Berlinische Monatsschrift*). وبهذه المقالة شارك كانط في سجال نظمه هذا المنشور. وتمثل فقرته الأولى ملخصًا شهيرًا لروح التنوير. يقول:

> التنوير هو انعتاق الإنسان من الوصاية التي سببه لنفسه. الوصاية هي عجزه عن استخدام فهمه من غير أن يوجهه الغير. أما سبب هذه الوصاية فهو ذاتي عندما لا يكون سببه في افتقاره إلى العقل، وإنما في افتقاره إلى الشجاعة والإقدام على استعمالهما من دون توجيه من الغير. تجرأ على أن تعرف (!) (Sapere aude!)، و«لتكن لديك الشجاعة على استعمال عقلك الخاص»؛ ذلك هو شعار التنوير[14].

= الثقافيين والمتشككين الدينيين والمصلحين السياسيين من أدنبره إلى نابولي، ومن باريس إلى برلين، ومن بوسطن إلى فيلادلفيا». وقد ضمت هذه العصبة فلاسفة جامعيين وصحافيين وعلماء اقتصاد ونقاد ثقافيين وسياسيين. ولا وجود لقول في اللغة الإنكليزية يصف هذه المجموعة بالدقة والصدى نفسيهما.

(13) طُبعت المقالة في: Paul Hyland with Olga Gomez & Francesca Greensides (eds.), *The Enlightenment. A Sourcebook and Reader* (London: 2003), pp. 54-58.

(14) Ibid., p. 54.

يعبر هذا الاقتباس الإحساس بالثقة والحرية الذي اجتاح التنوير. لقد جاءت الثقة من قدرة الإنسان على مواجهة الطبيعة. فلقرون، إن لم يكن خلال التاريخ البشري السابق كله، كان البشر ضحايا الطبيعة. لقد كانوا يعانون الطاعون والمجاعات والفيضانات والزلازل والأمراض والموت جوعًا. وفوق رؤوس البشر كان إحساس مقبض وحقيقي للغاية بأن كارثة طبيعية تنتظر متربصة عند المنعطف. وإلى جانب قسوة الطبيعة، كانت هناك جروح سببها البشر أنفسهم. فالحرب والعنف كانا يتناوبان مع سلام هشّ وغير مستقر. وقد بدأ هذا كله يتغير مع التنوير. لم يحدث هذا التغيير بين عشية وضحاها بطبيعة الحال، بل استغرق وقتًا؛ لكن روحًا جديدة بدأت تظهر. فالمعرفة والفهم، البحث والنقد، ولا سيما تقدم العلم تقدمًا هائلًا، ذلك كله كان يعني أن الإنسان أصبح حرًا وذا سلطة وأن بإمكان الناس أن يسيطروا. فقد تمكنوا من فهم بعض القوى التي عملت ضدهم وأن يسيطروا عليها. ما عاد الحياة سلسلة من الكوارث الغامضة التي لا تفسَّر. فالمعرفة والفهم والبحث والنقد منحت البشر شعورًا بالحرية ارتبط بممارستهم السلطة. فروح النقد، والتجرؤ على المعرفة والبحث والحكم والتحليل والفهم، كلها كانت وسيلة لتطور البشر ونجاحهم.

كانت حقبة التنوير، تدعى في بعض الأحيان «عصر العقل». يطور بيتر غاي هذه الفكرة، فبالنسبة إليه، من الأفضل وصف التنوير بأنه «عصر النقد». ذلك أن الفلاسفة اعتقدوا أن العقل لم يكن الوسيلة الوحيدة للتنوير، فهو لم يؤدِّ بالضرورة إلى الفعل، كما أنه لم يكن الأداة الوحيدة التي تمكن من البحث الفاعل[15]. فالنقد أشمل ويمارس هذه الأدوار. وكي يحدث النقد لا بد من شرطين: **أولًا**، لا بد من وجود شعور بالتحرر من المؤسسات والأفكار المستبدة، وحرية ممارسة التجربة وتعلم جديدة، والتعبير عن أفكار جديدة. **ثانيًا**، لا بد من وجود أشخاص وبنى كي يتم انتقادها، ووجود مواضيع للنقد. وقد وفر القرن الثامن عشر اثنين من هذه: الكنيسة والمؤسسة السياسية. كانت هاتان المؤسستان، في كثير من الأحيان، هدفًا لنقد الفلاسفة الحاد. وما ميز

(15) Gay, *The Rise of Modern Paganism*, p. 141.

التنوير، في الواقع، هو الرغبة بنقد كل من الدين والسياسة. لكن لا شك في أن ذلك مخاطرة. إذ قد يتصادم الفلاسفة والسلطات ويعانون الاضطهاد. فقد اضطروا، في بعض الأحيان، إلى الهرب من بلادهم إلى بلاد أكثر أمنًا وحرية. لكنهم واظبوا على نقد الكنيسة والدولة، وغالبًا ما كانوا يضاعفون جهودهم.

استوحى الفلاسفة نقدهم من المصادر الكلاسيكية اليونانية والرومانية. وصف بيتر غاي الفلاسفة بأنهم «وثنيو العصر الحديث». إن ما أقدم عليه هؤلاء أنهم جعلوا معرفتهم الكلاسيكية وسيلة لنقد المسيحية، وبذلك كان القدماء وسيلة تحريرهم من إرثهم المسيحي ومن الوصاية. وقد استغنوا بعد ذلك عن خدمات الكلاسيكيات، فغيروا وجهتهم وبنوا وجهة النظر الحديثة للعالم. هكذا كان التنوير «خليطًا متقلبًا من النزعة الكلاسيكية والإلحاد والعلم»، وهذا ما جعلهم وثنيّي العصر الحديث[16]. تم تلخيص وجهة النظر الحديثة للعالم التي سعى إليها هؤلاء الرجال تلخيصًا بارعًا في ما يلي:

> لقد اجتمع رجال التنوير على برنامج طموح إلى حد كبير. يتعلق الأمر ببرنامج للعلمانية والإنسانية والمواطنة العالمية (cosmopolitanism) والحرية، وفوق هذا كله، الحرية بأشكالها المتعددة: التحرر من السلطة الاستبدادية وحرية التعبير والتجارة وحرية تحقيق المرء مواهبه، وحرية الاستجابة الجمالية، وهي باختصار، حرية الإنسان الأخلاقي في أن يشق طريقه الخاص في العالم[17].

لقد بلغت البشرية سن الرشد، وبات البشر راشدين الآن، يستطيعون أن يشقوا طريقهم في العالم. وما عادوا في حاجة إلى أساطير الكنيسة وخرافاتها كي تواسيهم وتفسر حياتهم. كما لم يعودوا في حاجة إلى وصاية النظم السياسية الاستبدادية. يستطيع البشر أن يتابعوا معرفتهم وحريتهم الجديدتين، ويجب أن يفعلوا ذلك. كانت الإنسانية، متمشية مع روح هذا العصر، مستعدة لمستقبل مجيد فيما كانت تزداد فهما وقدرة. وعندما أخذ العلم موقعه في الطليعة وحُجز

(16) Ibid., p. 8.

(17) Ibid., p. 3.

الدين في مزبلة التاريخ، كانت الإنسانية تسير إلى الأمام نحو مستقبل رائع. وكان هذا هو التنوير.

أو، في الأقل، كانت هذه رؤية التنوير. من الواضح أن أحدًا لم يؤمن بإمكان تحقيق هذا كله فورًا. وبعبارة كانط الشهيرة، لم يكن كل شخص متنورًا، لكن العصر كان عصر التنوير. وما وصفناه هو روح العصر الجديد. كان هناك مزاج تنويري طموح وواثق. ولكن ينبغي ألا نقدم هذه الرؤية من غير أن نبحث في بعض التحفظات الأساسية. يعد التحفظ الأول أقل أهمية، وقد عرضه غاي في دراسته[18]. يتعلق الأمر بالاعتراف بوجود اختلافات قومية مهمة في تطور التنوير. على سبيل المثال، كان الفرنسيون، في مسيرتهم نحو الثورة، حادّين في نقدهم لكل من الكنيسة والدولة. وفي المقابل، كان الإنكليز على العموم راضين عن مؤسساتهم السياسية والدينية، إذ كانوا قد عاشوا ثورتهم، بينما كان معظم الألمان «غير سياسيين». وقد أكد غاي أن الإيطاليين مالوا إلى العمل مع الدولة لإحداث التغيير. لذلك كان غاي، بشكل عام، يعي وجود اختلافات في الثقافة والتاريخ أثرت في أولويات الفلاسفة الأساسية. لكن هذه الاختلافات لم تكفِ لمقاومة وحدة التنوير. لقد كان هناك إجماع في الروح وهوية مشتركة. في الواقع، كان هدفهم واحدًا إلى حد جعل الناس يعتبرون الفلاسفة عائلة واحدة، على الرغم من أنها عائلة تجادل كثيرًا في كثير من الأحيان. لقد كانت الروح التنويرية مهيمنة إلى درجة أن الاختلافات المحلية لم تعطِّل روح العصر المشتركة.

مع ذلك فإن آخرين لم يكونوا مقتنعين بوحدة ما أدعوه التنوير. ولا سيما أنهم أكدوا أن صورتنا عن التنوير ذكورية ونخبوية، لأنها تهتم بالرجال العظام وأفكارهم[19]. وما أُغفل هو مساهمات النساء، والفقراء والمضطهدين، والأصوات غير الغربية. على سبيل المثال، لم يشارك معظم الأدب الذي كتب

---

(18) Ibid., p. 4.

(19) أجرت دوريندا أوترام دراسة استقصائية بشأن هذه الانتقادات في كتابها: Dorinda Outram, *The Enlightenment*, 2nd ed. (Cambridge: 2005).

خلال حقبة التنوير في مناقشة الأفكار الكبيرة المتعلقة بالعلم والفلسفة. كان هذا الأدب عبارة عن كتب ترشد في الأسفار وروايات شعبية وبورنوغرافيا وكتب الأطفال وكتب تعليم التاريخ الكلاسيكي. معظم هذه الكتب مجهولة الآن، لكن إنتاجها كان أساس اقتصاد التنوير. وصف ميشيل فوكو[20] مصير المنبوذ اجتماعيًا في عصر التنوير. وبحسب هذا الوصف، كان من تداعيات تعريف العقل والمعقولية أن تأسست مؤسسات للناس الذين سبق أن آواهم المجتمع بطرائق أقل إنسانية. وقد تم الاعتراف، في دراسة غاي، بأن بعض النساء كان لهن دور، لكنه في معظم الأحيان دور العشيقة والصديقة الحميمة. أما مساهمتهن في الأفكار، فأغفلها معظم الباحثين. في النهاية، ما كان يعنيه التنوير بالنسبة إلى كثير من الناس في المستعمرات الغربية كان مختلفًا تمامًا عن تجربة القلة المحظوظة في أوروبا الغربية. أما التقنية العلمية، فكانت لها تداعيات مروعة في الحرب والإبادة الجماعية، فضلًا عن فوائدها الطبية التي لا شك فيها. لذلك فإن صورتنا الموحدة عن التنوير باعتباره زمن التقدم الفكري والعلمي أغفلت كثيرين من الناس المهمين. وهذا في النهاية هو التاريخ البشري، وباعتباره كذلك، نادرًا ما يكون أمينًا، هذا إذا لم يكن أمينًا على الإطلاق.

السؤال الآن يتعلق بما إذا كانت هذه التواريخ المختلفة تجعل بلا جدوى كل محاولة لتلخيص التنوير وتعريفه. إنها كذلك بمعنى من المعاني. ولا يمكننا أن نأمل الانتباه إلى مختلف النواحي لما جرى خلال القرن الثامن عشر المضطرب. لذلك لم يكن هدفنا السعي إلى كتابة تاريخ شامل، فأهدافنا لا تشمل تحليل دور الفقراء في فرنسا الثورية. إن ما أهتم به هو التحول الذي طاول الأفكار في مواضيع العلم والأخلاق. في هذه القضايا يكفي التركيز على تحول الثقافة الفكرية الذي كان الفلاسفة قد أعدوه، مع أننا نقر بأن هذه ليست الصورة الكاملة. ولا أقول إن هذه التغييرات كانت جيدة بالنسبة إلى جميع

---

(20) ميشيل فوكو (Michel Foucault) (1926–1984): فيلسوف ومؤرخ أفكار فرنسي اهتم بأركيولوجيا المعرفة وقضايا السلطة والجنسانية وغيرها. (المترجم)

الناس، وواضح أنها لم تكن كذلك. لكن في هذه المرحلة أركز على طبيعة هذه التغييرات. وفي الفصل الأخير سأهتم ببعض المسائل الأخلاقية التي تؤثر في مجتمعنا ما بعد التنوير. وبعد أخذ هذه الأولوية في الاعتبار، سأتابع كي أبحث تطور الذهنية العلمية.

الذهنية العلمية

هناك إنجازان بارزان في حقبة التنوير. **أولهما** هو حياة السير إسحاق نيوتن ونجاحه. و**ثانيهما** إصدار ديدرو **الموسوعة**، بمساعدة دلامبير في الأيام الأولى. وما توضحه هذه الحياة اللافتة والالتزام الكبير هو الذهنية العلمية الجديدة التي اشتهرت بواسطة الفلاسفة. وفي هذين الأنموذجين للتنوير، تم إبعاد الخرافات والأساطير القديمة بواسطة الملاحظة والدراسة المفصلة والتحليل. لذلك كانا أهم إنجازات العصر.

كان القرن الثامن عشر زمن تقدم واختراع لا يصدق[21]. علّق صامويل جونسون (Samuel Johnson) قائلًا: «يجري العصر بجنون خلف الاختراع. فكل أعمال العالم ينبغي أن تُنجز بطريقة جديدة؛ ينبغي أن يُشنق الرجال بطريقة جديدة؛ حتى أن تيبورن[22] نفسها لم تسلم من حمى الابتكار»[23]. ونجهل ما إذا كان السجناء المدانون قد أدركوا مشاركتهم في عصر التقدم. والأمر المؤكد أنهم كانوا جزءًا من تجربة أوسع تتعلق بما هو جديد ومحسّن. وما نشر هذا الابتكار والتغيير وجعلهما ينتصران هو أنهما جاءا نتيجة درس وتنظيم. يصف بيتر غاي الوضع وصفًا رائعًا بقوله:

> الأكاديميات العلمية، التي أُنشئت في القرن السابع عشر لتسهيل تبادل المعلومات التقنية الموثوقة ونشرها، كانت أنموذجًا يحتذى للقرن الثامن عشر. كان عصر التنوير عصر الأكاديميات؛ أكاديميات الطب والزراعة

---

(21) يُنظر: Gay, *The Science of Freedom*, especially book 3, chap. 1, pp. 3-55.

(22) تيبورن (Tyburn): مكان قرب لندن كان مخصصًا للعقاب والإعدام على وجه الخصوص. (المترجم)

(23) ذُكر في: Ibid., p. 9.

والأدب، ولكل أكاديمية جوائزها ومجلاتها ولقاءاتها التي كانت تجذب حضورًا كبيرًا. وفي هذه الأكاديميات وخارجها، في المعامل وورش العمل والمقاهي، غالبًا ما كرس الذكاء نفسه للنتائج التطبيقية، وقد تحرر من قيود التقليد وما عاد يكترث بالهواجس الجمالية ولا بالقيود الدينية. وظل على اتصال بالعلماء وساهم في التحسينات التقنية[24].

تبين براءات الاختراع التي مُنحت أن عدد الاكتشافات الجديدة ارتفع من معدل 60 في العقد ما بين عامي 1660 و1760 إلى 325 ما بين عامي 1760 و1790. يضاف هذا إلى الشعور بأن الحياة كانت تتحسن بسرعة؛ بالطبع لن تدرك الكمال في أي حال من الأحوال، لكنها أفضل بشكل لا شك فيه.

كان أهم تحسن في مجال الطب، حيث قام على أسس علمية ثابتة. ذلك أنه انفصل عن أسرار الخيمياء والتنجيم وعن العشوائية السابقة التي ميزت العلاجات العائلية وتدخلات القديسين. استوعب الروح التنويرية المتعلقة بالدراسة التجريبية. كثيرًا ما كان ممارسو الطب فلاسفة. وكان كثير من فلاسفة التنوير قد درسوا الطب أو ربطتهم بالأطباء صداقة حميمة. كان الطب المجال الذي وفّرت فيه أفكار التنوير أكبر فائدة لرفاهية الإنسان. ما عاد البشر فقط ضحايا أجسادهم. وهذا لا يعني أن تقدم الطب لم يكن بطيئًا ولم يواجه مقاومة. فمشعوذون كثر كانوا يستغلون الجهلة والأبرياء. أما الهيئات الطبية المتخصصة، فقد تقع تحت هيمنة الممارسين القدامى الذين ارتابوا من منافع العلم الجديد. ثم إن أفضل ما كان يقدمه الطب لم يستطع معظم الناس تحمل كلفته. غير أن مستقبل الطب سندته روح التنوير. إن التكامل بين الطب والفلسفة وروح عصر التنوير يمثله واحد من أشهر أطباء تلك الحقبة، وهو هيرمان برهاف[25]. كانت مدرسته الطبية في مدينة ليدن (Leyden) تجتذب الطلاب من جميع أنحاء أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية. وما كان مثيرًا للاهتمام في منهجيته هو

(24) Ibid., pp. 9-10.

(25) هيرمان برهاف (Hermann Boerhaave) (1668-1738): طبيب وأستاذ طب هولندي، وهو أحد أعظم الأطباء الذين نقلوا الطب من التنظير إلى الممارسة الإكلينيكية. (المترجم)

أنه ادعى أنها منهجية نيوتونية. وكان هذا أسمى شرف لعصر التنوير. لقد بيَن أن مناهج الخرافة و«الفرضيات» الميتافيزيقية القديمة تم هجرها لمصلحة ما هو جديد ومبتكر. قول برهاف إنه نيوتوني يجعلنا نفحص أهمية هذا الرجل العظيم.

يبرز السير إسحاق نيوتن باعتباره بطل التنوير العظيم. فهو الذي وضع الكثير من أسس العلم الحديث. ولد نيوتن في عام 1642، وأصبح الأستاذ اللوكاسي[26] (Lucasian Professor) للرياضيات في كامبردج في عام 1669، وقد طور، وهو في سن الثالثة والعشرين، أُسُس حساب التفاضل والتكامل. وكان عمله الأعظم كتاب **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** (*Mathematical Principles of Natural Philosophy*)، الذي نشر باللغة اللاتينية في عام 1687، ونُشر في طبعة منقحة في عام 1713 قبل أن يُعاد نشره في عام 1726، ونُشر باللغة الإنكليزية في عام 1729[27]. وقد ذاع صيت هذا العمل بفضل فولتير الذي وصف نيوتن بأنه أعظم رجل عاش على الإطلاق. كتب فولتير:

> إذا كانت العظمة الحقيقية تعني أن تكون السماوات قد وهبتك عبقرية قوية، وتعني استعمال تلك العبقرية لتنوير نفسك والآخرين، فإن رجلًا مثل نيوتن (نادرًا ما نجد مثله في عشرة قرون) لعظيم حقًا. أما السياسيون والغزاة (الذين لم يخل منهم أي قرن)، فهم على العموم لا شيء، ما عدا أنهم أوغاد مشهورون[28].

لم يخشَ فولتير الغلو قط. غير أن وصفه وعمله الذي قام به ليروج لنيوتن يعتبران شهادتين على أساس أهمية نيوتن. كان تأثير نيوتن عالميًا. لأن منهجه العلمي واستعماله الرياضيات والملاحظة والتجربة، قُلِّد في جميع حقول العلم الطبيعي والاجتماعي الناشئة. وقد أكد فولتير «أننا بتنا جميعًا

(26) نسبة إلى هنري لوكاس (Henry Lucas)، الذي أحدث هذا المنصب في جامعة كامبردج عام 1663. (المترجم)

(27) تتوافر تفاصيل السيرة الذاتية الموجزة في: Hyland with Gomez & Greensides, *The Enlightenment*, pp. 37-38.

(28) ذُكر في: Gay, *The Science of Freedom*, p. 129.

تلاميذه الآن»، وسعى هيوم إلى أن يصبح «نيوتن العلوم الأخلاقية»[29]. لاءم نيوتن صورة عبقري التنوير، فقد كان غريب الأطوار، منهمكًا في دراسته، مترفعًا عن الجدل الذي أحاط باكتشافاته. كان ذا رؤية جعلته يكتشف أسرار الكون. وقد أضيفت إلى هالة العبقري الحكايات التي حُكيت عنه، خاصة تلك عن سقوط التفاحة. إضافة إلى ذلك، وبصرف النظر عن المكانة الحقيقية لعمله العلمي، كان يجسد بالنسبة إلينا وإلى الفلاسفة جوهر الثورة الفكرية التي حدثت مع التنوير.

ألغى إنجاز نيوتن، ولا سيما في فرنسا، هيمنة المنهجية الديكارتية. ولست في حاجة إلى فحص هذا الأمر فحصًا مفصلًا، حيث يكفي أن أقول إنه فيما كان ديكارت يستعمل الاستدلال الاستنباطي (deductive reasoning) لتفسير الظواهر الطبيعية، كان نيوتن تجريبيًا واستقرائيًا (inductive). لم يكن ديكارت يستعمل الحواس لبحث الكون، وإنما كان يستعمل التفكير العقلاني لاكتشاف العالم حوله. أما نيوتن فكان يبحث في التفاصيل، لذلك كانت نظرياته تُبنى على ملاحظاته وتحليله. وهذا ما قاد نيوتن، ولا سيما في الكتاب الثاني من تحفته، إلى فضح بعض سخافات الكوسمولوجيا الديكارتية. هكذا استطاع نيوتن بواسطة أبحاثه التجريبية الصارمة أن يرد فكرة ديكارت القائلة إن الكون كان ممتلئًا بالمادة أو أن الكواكب كانت تُسحب حول الشمس في دوامات، وأن يعتبرها بلا معنى. كان علم نيوتن أنجح العلوم إلى حد كبير. وبعد نيوتن، كان واضحًا إلى جميع المهتمين بالموضوع أن أفضل تفسير للكون كان بواسطة قوانين الجاذبية. وقد أدت هذه الانتصارات في الفيزياء وفي علم الفلك إلى هيمنة الطريقة النيوتونية في كل فروع العلم، بما في ذلك العلوم الطبية والعلوم الاجتماعية. في عالم العلم التجريبي، عالم التجربة والملاحظة، ما عاد هناك مجال للفرضيات القائمة على الاستدلال الاستنباطي.

هذا هو انتصار الذهنية العلمية. لا يتعلق الأمر بتبني الفيزياء النيوتونية تبنيًا أعمى في كل تفاصيلها؛ فحتى نيوتن لم يصمد أمام اختبار الزمن، إنما انتصرت

(29) Roy Porter, *The Enlightenment*, 2nd ed. (Basingstoke: 2001), p. 15.

التجربة على المستوى الشعبي على الميتافيزيقا. يحتاج المجال العام إلى وقائع وتفسيرات تعتمد على الملاحظة والاستدلال الاستقرائي. وهذا صحيح في العلوم الاجتماعية كما في العلوم الطبيعية. إنها الذهنية التي تهيمن على المجتمع الغربي العلماني والتي كافح ضدها الدين كي يضمن بقاءه إلى جانبها. لا يزال الدين موجودًا على الرغم من تساؤل مابعد الحداثة، كما سأؤكد في الفصل الأخير.

هذا يفضي بي إلى النقطة الأخيرة التي يجب الوقوف عندها في ما يتعلق بنيوتن[30]. لقد ظل الرجل مسيحيًا طوال حياته، وكان يؤمن بأن الله رب الكل، ويقبل الحكاية الواردة في كتب الكتاب المقدس الأولى، أي أسفار موسى الخمسة، القائلة إن الله خلق العالم وجميع المخلوقات الحية. كما كان يؤمن أن الله يمنع سقوط النجوم بعضها على بعض سواء بواسطة قوانين الطبيعة أم بواسطة المعجزات، وأن الله يصحح اضطرابات النظام الشمسي التي تسببها المذنبات ومدارات الكواكب. لقد آمن نيوتن بأن قوانين الطبيعة نفسها قد خلقها الله، ويمكن الله أن يصححها ويغيرها. لم يكن قصد نيوتن على الإطلاق أن ينقض الإيمان بالإله المسيحي. فهو نفسه كان لاهوتيًا ضليعًا، على الرغم من أنه كان مهتمًا أيضًا بالخيمياء والتسلسل الزمني القديم[31]. وقد استعمل أتباع نيوتن حججه للإيمان بتصميم الله العقلاني للطبيعة. قد يبدو مما سلف أن نيوتن كان ربوبيًا (deist) [يؤمن بالله عقلًا]. لكن غاي يؤكد استحالة أن يكون نيوتن ربوبيًا، فلو كان كذلك لما احتفظ بكرسيه في جامعة كامبردج، ناهيك بأن تكون له مهنة حكومية ناجحة في ما بعد، لو لم يكن ملتزمًا لاهوتيًا. هكذا لم تكن اكتشافات نيوتن قط على حساب إيمانه المسيحي.

لا حاجة إلى المبالغة في ذلك، فليست غايتي أن أختطف نيوتن في سبيل قضية مسيحية، لكننا نستطيع أن نلاحظ فقط أن نيوتن يجسد الجمع

---

(30) بالنسبة إلى هذا المبحث، ينظر: Gay, *The Science of Freedom*, pp. 141f; Hyland with Gomez & Greensides, *The Enlightenment*, pp. 37-38.

(31) يلمح المؤلف هنا إلى اهتمام نيوتن بالتاريخ القديم، ولا سيما في كتابه: **التسلسل الزمني للممالك القديمة** (*The Chronology of Ancient Kingdoms*). (المترجم)

بين الذهنية العلمية والإيمان المستمر بالله، لا أكثر من ذلك. لا يمكن مقارنة دراسات نيوتن اللاهوتية في هذا الحقل بعمله العلمي. في الواقع، لاقت تعاليمه اللاهوتية الإهمال والتعتيم. لكن نيوتن يعد رجلًا حديثًا، على الرغم من الخيمياء وقراءة ما قبل النقد لأسفار موسى الخمسة. بل يمكن اعتباره رجلًا علمانيًا غربيًا حديثًا، أي إنه كان ذا عقل علمي ومجموعة من المعتقدات الدينية.

إذا كان نيوتن العبقري بطل التنوير، فإن **الموسوعة** كانت أهم مشاريع عصر التنوير. تألف هذا العمل من نحو سبعة عشر مجلدًا من النصوص وأحد عشر مجلدًا احتوت على لوحات[32]. وقد نشر معظم تلك المجلدات ما بين عامي 1750 و1763. كان ديدرو مهندسها الرئيس، على الرغم من أن دالامبير ساعده في البداية. كرس ديدرو معظم حياته لهذا المخزون الكبير من المعرفة. وقد جسدت **الموسوعة** جوهر حلم التنوير، وجمعت أكبر قدر ممكن من المعرفة التقنية. وقد كتب مقالاتها جيش كبير من المساهمين. وكانت معايير المشاركة فيها، المعلنة في الأقل، كل ما كان علميًا، والمقصود بهذا كل ما كان تجريبيًا. كان **للموسوعة** هدفان، أن تحارب المعتقدات والممارسات البالية، وأن تنشر المعرفة في أبعد مستوى وعلى أوسع نطاق ممكن. وهذا سيتيح اكتشافات جديدة تكمل تطورات العلوم التنويرية المثيرة للاهتمام. كانت **الموسوعة** باهظة الثمن، ومع ذلك بيع منها أربعة آلاف نسخة، وانتشرت على نطاق واسع في جميع أنحاء فرنسا.

على الرغم من هذا الهدف، لم تقتصر مجلدات **الموسوعة** على فحص الحقيقة العلمية. ففي صفحاتها كانت روح العصر موضوع حوار ونقاش. لذلك انحرفت أحيانًا إلى السياسة والدين والفلسفة. لقد أخفوا وجهات النظر الراديكالية والمثيرة للجدل لتفادي رقابة الحكومة. كان عدد المساهمين الكبير دليلًا على تنوع الآراء، التي كان الكثير منها ممتازًا، حيث لم يكن بين

---

(32) Norman Hampson, *The Enlightenment. An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values* (London: 1968), p. 86.

المساهمين ديدرو ودالامبير فحسب، بل أيضًا مونتسكيو، على سبيل المثال، الذي ساعدت **الموسوعة**، في المقابل، على نشر أفكاره. وقد ضمنت الروح التنويرية السائدة إجماعًا كبيرًا على كثير من المقالات التي عكست روح العصر. يعتقد غاي أن احتواءها على الحرف اليدوية والفنون، والفلسفة والسياسة واللاهوت واللغة، ناهيك بالعلم، كان دليلًا على «انتعاش جرأة حضارة القرن الثامن عشر وتنوعها وغناها وطاقتها»[33]. كان هدف المشروع، بحسب ديدرو، تغيير آراء الناس ومن ثم تغيير حياتهم. وهذا ما فعله لكثيرين. فكان ما تعلموه، وما مثلته الإصدارات المتتالية للمجلدات، هو ذهنية التنوير العلمية. لقد كان عليهم أن يتحولوا صوب العلم وممارسيه، لا صوب الكنيسة وأساطيرها وخرافاتها.

ظهرت الذهنية العلمية وانتصرت في عصر التنوير. وهذا لا يعني أنه لم تكن هناك بشائر في العصور السابقة، إنما يعني أنه لم يكن هناك مجال للتقهقر بعد التنوير. وقد انتصر العلم الجديد، أي الرياضيات والنزعة التطبيقية والملاحظة والتجارب، في المعركة ضد الاستدلال الاستنباطي والخرافة والأساطير والميتافيزيقا. تبقى هذه الأخيرة بين العلماء من الطراز القديم، وبعض الفلاسفة، وعلى العموم بين السكان على نطاق واسع. غير أن العلم لن يعود إلى تلك المناهج لتأكيد ملاحظاته، وكان لا بد من اعتماد التجارب كي يقبل أي برهان. ولم يعتمد أي تأويل لبرهانٍ على التجارب كونه مجرد تأويل، بل يمكن تحدي التأويل باعتماد الوقائع. ما عاد العلم لاهوتيًا، ولم يكن فلسفيًا بأي معنى من المعاني الديكارتية. لقد بلغ العلم سن الرشد، وتخلى عن خرافاته. فحتى العلوم التي يغلب عليها الطابع التأملي، مثل علم الفلك الحديث أو الفيزياء الكوانتية، يتم إثباتها بما يمكن أن يُعرف بواسطة الملاحظة والتجربة. وهذا يتخطى خبرة معظم الناس. تهيمن الذهنية العلمية بالنسبة إلى أغلبية الناس في الغرب. لقد كان فولتير على حق في قوله: نحن جميعًا تلاميذ نيوتن.

---

(33) Gay, *The Science of Freedom*, p. 26.

يثير نقاشنا السابق بشأن إيمان اسحاق نيوتن المسيحي السؤال الأعم عن مقدار الشعور المعادي للمسيحية خلال التنوير. إلى أي حد كان نيوتن الاستثناء أو القاعدة؟ هل كان الفلاسفة يشاركون معتقداته أم أن التنوير كان زمنًا تعرضت فيه الكنيسة والمسيحية لهجوم ضارٍ وواسع، كما يفترض عامة؟ ما لا شك فيه، كما سنرى، هو أن الفلاسفة المهيمنون انتقدوا الكنيسة انتقادًا شديدًا. لقد وضحوا سخافاتها وهاجموا دوغمائيتها، لكنهم لم يعارضوا أساسًا الإيمان الديني. رأوا في بعض الأحيان أن له دورًا معينًا مدنيَ النمط، على الرغم من أن هذا كان في سياق مجتمع مواطنة عالمية، متعددة وحرة.

سخط الفلاسفة في أحيانٍ كثيرة على الكنيسة. وكان هذا يعني، في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا، الكنيسة الكاثوليكية، وفي إنكلترا وهولندا وألمانيا وبلدان أوروبية غربية أخرى، كانت المسألة أعقد ما دام فيها عدد من الكنائس البروتستانتية. ومع ذلك، وكما هي الحال في إنكلترا، كانت هناك في بعض الأحيان كنيسة دولة (a state church) كي تتم مهاجمتها. لكن الفرنسيين كانوا أعنف من غيرهم[34]. فبتعبير البروفيسور روي بورتر[35]، بذلوا جهودًا كبيرة في سبيل ذلك «فاعتادوا هجاء الكهنة برميهم بتهمة الانحلال، ونعت المنخرطين في الأخويات (friars) بالشراهة، واتهام الرهبان والراهبات بالخلاعة، واللاهوتيين بأنهم يكثرون الجدل العقيم، والمحققين بأنهم ساديون يعذبون ضحاياهم، والبابوات بأنهم مهووسون بجنون العظمة». وسبب هذا الحقد أن الكنيسة كانت عدوة للتنوير. لقد آمن الفلاسفة بأن الكنيسة كانت متورطة عمدًا في ممارسة القمع الممنهج على الناس وفاسدة. فالكنيسة المنافقة والفاسدة تركت الناس جهلة وغارقين في الخرافة لتعزيز سلطتها، فكانت تدرّس الترهات غير العلمية عن المعجزات، وكانت تهدد الأطفال والسذج بعذاب الجحيم

---

(34) Porter, *The Enlightenment*, pp. 29-37.

(35) روي سيدني بورتر (Roy Sydney Porter) (1946–2002): مؤرخ إنكليزي اهتم بتاريخ العلم وتاريخ الطب والتنوير، والتاريخ الاجتماعي. (المترجم)

والمطهر لتعزيز سلطتها السياسية. وقد استطاعت ذلك لأنها كانت تسيطر على مدارس كثيرة جدًا.كانت تخدع الشباب والشابات في الأديرة والصوامع، وتدين بتهمتي الهرطقة والوثنية جميع الذين لم يتفقوا مع تعاليمها. وهذا الأمر عرقل تطور الفكر العلمي بواسطة اضطهاد غاليلي، وهذه الجريمة وحدها كانت كافية لإثارة غيظ الفلاسفة الشديد. لكن، إضافة إلى هذا، أرادت الكنيسة تقييد حرية الفكر والتعبير، وهذه كانت الخطيئة الرئيسة في أعين المفكرين التنويريين. فهؤلاء لم يستطيعوا تأييد منظمة كانت تدّعي أنها تمتلك الحقيقة سلفًا.

لذلك أطلق مونتسكيو على البابا لقب المشعوذ؛ وبكّت هيوم الأدلة التقليدية التي تدافع عن وجود الله؛ وألقى غيبون[36] باللائمة على المسيحيين في ما يتعلق بسقوط الحضارة الرومانية العظيمة. وفي ما يتعلق بأولئك الذين هاجموا الكنيسة، فلربما كان فولتير أشهرهم. كان سلاحه سخرية لاذعة يزعج بها الكنيسة. وقد اهتم بقضية كالاس (Calas) السيئة الذكر. كانت عائلة كالاس بروتستانتية. وقد عُثر على الابن البكر للعائلة ميتًا، وأشيع أن والده قتله لأنه كان على وشك اعتناق الكاثوليكية. كان عار هذا التحول أكثر مما تستطيع الأسرة تحمّله. وقد مثل الأب أمام المحكمة التي وجدته مذنبًا. افترض فولتير أنه بريء، غير أن ما بينته القضية في كلتا الحالتين كان تأثير التعصب الطائفي المسيحي السيئ. هكذا أدى دين السلام إما إلى أب قتل ابنه وإما إلى رجل أُعدم خطأً. وبرهنت هذه القضية، بالنسبة إلى فولتير، على تعصب الكنيسة الأعمى وعنفها.

كانت قصة **كانديد** (*Candide*) تحفة فولتير في البلاغة المعادية للكنيسة. لقد كانت هجومًا على لايبنتز[37] الفيلسوف/ اللاهوتي المسيحي البارز. في الحكاية صور لايبنتز تصويرًا كاريكاتوريًا باعتباره الشخصية السخيفة للمعلم الدكتور بانغلوس. وبينما يسافر كانديد ويعاني الويلات الفظيعة واحدة بعد

(36) إدوارد غيبون (Edward Gibbon) (1737–1794): مؤرخ إنكليزي وباحث عقلاني النزوع. اشتهر بدراسته التاريخية للإمبراطورية الرومانية. (المترجم)

(37) غوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646–1716): فيلسوف ومنطقي وعالم رياضيات ألماني، وهو واحد من أعظم فلاسفة المذهب العقلاني في القرن السابع عشر. (المترجم)

أخرى، يعود باستمرار إلى ملاحظة بانغلوس البلهاء والمبتذلة، التي تقول إن «كل شيء يسير على أحسن ما يرام». يصف بيتر غاي **كانديد** بأنها حكاية أخلاقية علمانية. تنتقل الشخصية الأساسية، الشاب كانديد، بسرعة من تجربة قاسية إلى أخرى بشكل يجعلنا نقتنع بأن ليس المقصود من القصة أن تكون واقعية؛ لكن العالم الذي صادفه كانديد لم يكن رائعًا في أي حال من الأحوال. لقد صُورت الحياة تصويرًا يبديها قاسية وخطرة، فالبشر كلهم جشع وشهوة وخداع، ومن عادة الطبيعة أن تسبب ألمًا مبرحًا. كانديد شاهد زلزال لشبونة، الذي أثر كثيرًا في مجتمع القرن الثامن عشر، كما سمع الخرافات الفجّة التي تلت المأساة. لا مكان للسحر أو الغموض في هذا الواقع كله. إنها حكاية خالية من الصلاة والخرافة. وفي نهاية الحكاية، يقبل كانديد بتجربة الطبيعة البشرية المحدودة. يقدم غاي تأويلًا كاملًا للجملة الأخيرة في الحكاية، وهي التأمل الأخير في تجربة كانديد. في رده على التأملات الميتافيزيقية لبانغلوس يقول كانديد: «هذا قول سديد، لكن يجب أن نزرع حديقتنا»:

> هنا، في الجملة التي تختم الحكاية، دمج فولتير دروس الفلسفة القديمة في وصفة يقول: يلقى بالبشر في العالم كي يعانوا ويسيطروا على معاناتهم. الحياة سفينة تغرق، ولكن ينبغي ألا ننسى أن نغني في قوارب النجاة؛ والحياة صحراء، غير أننا نستطيع تحويل زاويتنا إلى جنة؛ والكلام يسلي، غير أنه لا يكون مفيدًا إلا عندما يدلنا على واجباتنا وإمكاناتنا، ما دام العمل غير مسؤول من دون مفهوم واضح للواجب، وغير واقعي من دون تقدير إمكاناتنا تقديرًا عادلًا. إنها مهمة الفلسفة أن تكتشف، كما قال الرواقيون منذ زمن بعيد، ما نقدر عليه وما ليس في متناولنا. هكذا تعد كانديد حكاية أخلاقية واقعية إلى أقصى حد: إنها تعلم، عبر المثل، تفوق التفكير الأخلاقي الواقعي[38].

في آخر مراحل حياته كان فولتير ملحدًا. فقد دمر زلزال لشبونة في عام 1755 ما لديه من أفكار عن خالق لطيف. سببت تلك الكارثة الطبيعية موتًا

(38) Gay, *The Rise of Modern Paganism*, pp. 201-202.

ومعاناة جعلا من الصعب أن يقبل فولتير بأن يكون للطبيعة مصمم طيِّب. غيره سلكوا مسارًا مشابهًا إلى الإلحاد من طريق الربوبية. وعلى غرار فولتير، كان هؤلاء قادرين على استعمال الفلسفة الكلاسيكية لانتقاد الكنيسة والمسيحية.

على الرغم من حدة الهجمات التي شُنت على الكنيسة، وعلى الرغم من أمثلة الإلحاد الفردية، فإن ما يثير الاهتمام هو أن الفلاسفة على العموم لم يناصروا نهاية الدين بكامله. يمكن المبالغة في وصف نفور الناس من فكرة الإيمان الديني. وهذا لا يعني أن الكنيسة لم تكن عرضة للهجوم، فقد تعرضت للهجوم بلا شك. لكن كثيرًا من الفلاسفة استطاعوا أن يفردوا حيزًا في المجتمع لشكل من أشكال الدين المدني. وتلك كانت وجهة نظر غيبون، الذي أقر بقيمة الدين في زمن الرومان وقد أقر فولتير بالأمر نفسه ولو فترة. معروف أن فولتير اعتبر الدين أمرًا جيدًا بالنسبة إلى الخدم والزوجة لضمان الحفاظ على القيم الأخلاقية. ولم يكن يقصد أن يكون هذا الدين المدني على نمط مسيحي. ويبدو أن آخرين، مثل روسو وبريستلي[39] كان مفهومهم للدين أكثر روحانية. ومعنى ذلك أن على الرغم من الأمثلة الشهيرة لجدال فولتير أو شك هيوم، فمن الخطأ أن نعتقد أن التنوير كان عصر الإلحاد واللّادين لا غير. لقد كانت الصورة أعقد من هذا، حتى مع انتصار الذهنية العلمية الجديدة.

الهوية المسيحية للأخلاق الليبرالية

أكدنا حتى الآن أن التأثير الأساس للتنوير على الفكر المعاصر تمثل في ظهور الذهنية العلمية. وكان هذا على حساب الإيمان المسيحي. لقد تجاوزت الذهنية العلمية المسيحية باعتبارها التقنية الفاعلة للحقبة الحديثة. وإلى جانب هذا التطور، ظهرت الليبرالية باعتبارها النظام الأخلاقي الذي يهيمن على المجتمع الغربي المعاصر. وهناك تساؤلات تُطرح بشأن الليبرالية، من قبيل تلك التي يطرحها الباحثون المنتمون إلى تيار مابعد الحداثة، وسوف أتناولها

(39) جوزف بريستلي (Joseph Priestley) (1733-1804): رجل دين إنكليزي ومنظر سياسي وعالم فيزياء وكيمياء. (المترجم)

في الفصل الأخير. لكني أرى أن الليبرالية تظل، بالنسبة إلى أغلبية الناس، أهم الأيديولوجيات الأخلاقية. وفي هذا المبحث، سوف أبين أن لليبرالية جذورًا قوية في اللاهوت المسيحي، وأن هذه الجذور لا تزال تشكل صيغتها الحديثة. في أول الأمر، أن للفردانية معنى بسبب تاريخها المسيحي. وبعد ذلك سأتناول الأفكار الليبرالية الأساسية، مثل الأفكار المتعلقة بالتقدم والإنسانوية والأمل، كي أؤكد أن هذه الأفكار تعبير عن المسيحية. وهذا يؤدي إلى أن الليبرالية تعبير عن المسيحية العلمانية، أي إن الأخلاق المستمدة من الليبرالية هي شكل من أشكال المسيحية التي تبناها المجتمع العلماني الغربي.

لقد بحث منظرون سياسيون في العلاقة بين الهوية الأخلاقية للمجتمع الغربي والمسيحية، ومنهم خاصة البروفيسور لاري سيدنتوب[40] والبروفيسور جون غراي[41]. يقر سيدنتوب بأن الدعوى القائلة إن المسيحية تشكل أخلاق المجتمع الغربي الحديث قد تبدو «دعوى غريبة». ويقر أيضًا، كما يجب أن نقر نحن، بأن الفلاسفة السياسيين العظام مثل هوبز[42] وهيوم مرورًا بجون ستيوارت مِل[43] كانوا معادين للإكليروسية وللدين. وما نقترحه هنا ليس سعيًا إلى جعل هؤلاء الكتاب مسيحيين، بل محاولة لفهم الإطار الفلسفي والديني الذي سمح لهم بالتفكير بهذه الطريقة.

---

(40) لاري سيدنتوب (Larry Siedentop) (1936-): فيلسوف أميركي بريطاني مهتم بالفلسفة السياسية ومتخصص في الليبرالية الفرنسية في القرن التاسع عشر. (المترجم)

(41) Larry Siedentop, *Democracy in Europe* (London: 2001), especially chap. 10, pp. 189-214; John Gray, *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals* (London: 2002); John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: 1995).

[جون نيكولاس غراي (John Gray) (1948-): فيلسوف بريطاني متخصص في الفلسفة السياسية ولديه اهتمام بتاريخ الأفكار والفلسفة التحليلية. (المترجم)]

(42) توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679): فيلسوف إنكليزي برز باعتباره مجددًا في الأخلاق والسيكولوجيا، لكن تجديده الأهم كان في حقل الفلسفة السياسية، وكان ناشطًا أيضًا في حقول معرفية أخرى كالهندسة والبصريات والضوء والميكانيك (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 3591). (المترجم)

(43) جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill) (1806-1873): أحد أعظم فلاسفة بريطانيا في القرن التاسع عشر، وكانت فلسفته استمرارية للتقاليد الفلسفية الإنكليزية، خاصة التقليد الليبرالي والتقليد التجريبي. (المترجم)

تقع فكرة الفرد في صميم الثقافة الغربية. وتنبع هذه الفكرة من رأي أن الفرد قادر على ممارسة إرادته/ ها الأخلاقية الخاصة. إن للفرد مكانة، تمكنه، باعتباره فردًا، من اتخاذ قرارات أخلاقية. لقد نتج وجود الإرادة الأخلاقية الفردية من دمج المسيحية بالاهتمام الهلينستي بالكليات، وبالأولوية اليهودية المتعلقة بالتقيد بالإرادة الإلهية. ثم قدمت المسيحية فكرة أننا جميعًا متساوون مساواة راديكالية، فالبشر أبناء الرب. ولم يكن الأمر كذلك في المجتمع الكلاسيكي. ونتيجة هذا الدمج بين اليهودية والهلينستية والمسيحية، أصبحت العلاقة بين الإنسان والإله علاقة شخصية، لا علاقة قبلية. إن تركيز المسيحية على استجابة الفرد للإرادة الإلهية لن يؤسس علاقات شخصية جديدة بالله فحسب، وإنما مجموعة جديدة من العلاقات الاجتماعية في نهاية المطاف. بعبارة سيدنتوب، «المفهوم المسيحي لله أسس لما أصبح نمط المجتمع الإنساني غير المسبوق»، ويقصد بهذا الديمقراطية. لقد كان هذا النمط من الديمقراطية مختلفًا عن الحقبة الكلاسيكية نظرًا إلى المساواة الأساسية التي تدعم أيديولوجيته.

إن الفردانية الغربية في أقل تقدير هي «المسيحية المتبقية»، وربما تكون أكثر من ذلك، لأنها قد تكون مسيحية جرى إصلاحها. لقد حافظ الإله المسيحي على بقائه في افتراضنا أننا نستطيع أن نعمل باعتبارنا أفرادًا. ذلك أننا نفترض أن البشر يمتلكون القدرة على الوصول إلى الحقيقة، ويعتبر هذا حقًا لهم. نستطيع أن نفهم الواقع باعتبارنا أفرادًا لا قبيلة أو مجتمعًا. ولضميرنا وأحكامنا الشخصية قيمة بسبب فردانيتنا. ولنا حرية وحقوق متساوية لأن لنا قيمة أخلاقية فردية وكونية. وهذه الحقوق الفردية تمكن المجتمع من العمل باعتباره ديمقراطية. وفي الغرب، لا تناقش المكانة الأخلاقية للديمقراطية، أيًا تكن النواقص والعيوب التي ترافق ممارستها.

حينئذ يُطرح السؤال الآتي: كيف نفسر عدوانية العلمانية للكنيسة وكذلك تعددية المجتمع الحديث؟ يؤكد سيدنتوب أن كنيسة العصور الوسطى تعودت على موقع سياسي قوي في المجتمع. وبذلك فقدت اقتناعها بالمساواة

الإنسانية. لذلك قاومت محاولات أولئك الذين أرادوا في القرن الثامن عشر رد فكرة المساواة – ما كان يُدعى المساواة الطبيعية – الراديكالية إلى الكنيسة. وكما يقول «جرى قلب الرؤية المتعلقة بالحرية المتساوية بعد ذلك ضد الكنيسة نفسها، وهي الرؤية التي كانت الكنيسة قد غذتها في الواقع»[44]. لقد كانت الكنيسة معقلًا للنخبوية الاجتماعية وللهرميات المحافظة التي تحدتها في الأصل باسم المساواة. كون معظم الناس ما عادوا يترددون إلى الكنيسة عادة، ولا يهتمون بمسائل اللاهوت المسيحي، فهذا ينبغي ألا يخفي حقيقة أن لليبرالية الغربية معنى بسبب جذورها المسيحية. وحيثما تعاني الكنيسة الهجمات العدوانية لليبرالية، فإن تلك الهجمات تتم باسم لاهوت مسيحي نسيته الكنيسة. تعيدنا هذه الهجمات إلى الاقتناع المسيحي الأساسي بأن للبشر أخلاق وأنهم يستطيعون الاختيار.

في مناقشته التعددية، ميز سيدنتوب التعددية الفردية من التعددية الجماعية. وعندما تسفر هذه الأخيرة عن تقييد الحرية الفردية، ترفضها أخلاق المجتمع الغربي. فالجماعة التي تدّعي أن أي فرد أعسر من أفرادها يجب أن يُحرم من التعليم، ستكون عرضة للإدانة الأخلاقية في الغرب. لأن جماعة من هذا النوع تحرم الفرد من حق أساسي. وفي التعددية الفردية، يُمنح الفرد قيمة أخلاقية بحقه في ممارسة الاختيار. ولهذا إذا اختار فرد ما حرمان نفسه من التعليم الذي يلي التعليم الإجباري لأنه أعسر، فإن هذا الأمر قد يُنتقد لأنه شاذ وينطوي على سوء تقدير؛ غير أنه سيحتفظ بقيمته الأخلاقية. ويكون الهدف تغيير حكم الفرد بدلًا من رفض حقه في ممارسة الاختيار.

إن ما يعنيه هذا الأمر أن الأفكار الغربية المتعلقة بالتعددية (الفردية) والتسامح، وحتى تلك المتعلقة بفلسفة الشك ليست معتقدات سلبية، وإنما نتاج ثقافة مسيحية، والادعاء أنها معتقدات سلبية يعني التغاضي عن جزء مهم من التاريخ الغربي:

---

(44) Siedentop, *Democracy in Europe*, p. 197.

إنه يفوّت الحقيقة التي تؤكد أن التمييزات الغربية بين الدولة والمجتمع المدني، وبين المجال العام والمجال الخاص، وبين مجرد الامتثال والسلوك الأخلاقي، هي نفسها تمييزات مستمدة من افتراضات مسيحية. وهذا يعني أنها تعتمد على إطار من الافتراضات والتقييمات التي يمكن وصفها بشكل عام بأنها فردانية، والتي توافق، من مناح حاسمة، إطار اللاهوت المسيحي. فالافتراض إن المجتمع يتألف من أفرادٍ ولكل فرد أساس أنطولوجي خاص به أو بها، هو ترجمة للافتراض المسيحي الذي يفيد أن الأرواح متساوية أمام الله. لقد أصبحت المساواة الأساسية في القيمة، التي تسلم بها المسيحية، خاصة من خلال تقاليد القانون الطبيعي، لقد أصبحت وسيلة وضع من خلالها المفكرون الغربيون في العصور الوسطى والحقبة الحديثة تمييزًا منهجيًا متناميًا بين الشخص باعتباره فاعلًا أخلاقيًا والأدوار الاجتماعية التي يمكنه أن يقوم بها[45].

وهذا ما يعني أن «الأنطولوجيا المسيحية وفرت الأساس لما وُصف عادة بأنه قيم ليبرالية في الغرب». إن ما تم تأكيده هنا لا ينبغي أن يفجؤنا؛ ذلك أن مجتمعًا انبثق من ماض مسيحي نتوقع أن يُظهر آثار ذلك الماضي في تواصل حياته. ومع ذلك، فإن المفاجأة هي أن المجتمع الغربي يعتقد في كثير من الأحيان أنه نبذ ماضيه المسيحي. فقدوم العلمانية، ولا سيما في صورتها الليبرالية، استأصلت المسيحية. لكن الحجة هنا تؤكد أن المسيحية باقية. تستمر في الأيديولوجيا التي أفترض أنها حلت محلها. إضافة إلى ذلك، وبسبب المساواة الراديكالية في المسيحية، والتي عبرت عنها الفكرة العالمية أن جميع البشر وسائط أخلاقيون (أي إن جميع البشر أفراد)، فإن الليبرالية ليست سوى صيغة مختلفة من المسيحية. ولسوف تبقى هوية المجتمع الغربي الأخلاقية هوية مسيحية بشكل واضح ما دام للفرد وضع أخلاقي أعلى من الجماعة.

يمكن التعبير عن النقطة ذاتها المتعلقة بالهوية الأخلاقية لليبرالية الغربية بطريقة مختلفة. فما تناولناه الآن، ركز على البنية الأساسية لليبرالية الغربية وهويتها المسيحية. وهناك مقاربة أخرى تتمثل في أخذ السمات المميزة لليبرالية

(45) Ibid., p. 210.

وربطها بعناصر من اللاهوت المسيحي. وتلك هي مقاربة جون غراي[46]. وهو يفعل هذا من خلال الدفاع عن فهم عدمي (nihilist) للإنسانية. وهذا يسلط الضوء على الافتراضات المسيحية المسبقة المتعلقة بالعديد من وجهات النظر الغربية الشائعة. على سبيل المثال، الإيمان الإنساني بالتقدم، الفكرة أن الإنسانية يمكن أن تتقدم في المعرفة العلمية، ومن ثم تزيد من سيطرتها على الطبيعة، هذه كلها ليست سوى نسخة علمانية عن الفكرة المسيحية القائلة إن الخلاص متاح للجميع. وتعتمد بالقدر نفسه على الفكرة المسيحية التي تقول إن البشر يختلفون عن الحيوانات الأخرى، لأن لهم قيمة خاصة. غير أننا نعلم أن الأمر ليس كذلك منذ داروين. وفي عالم ما بعد داروين، تعد فكرة التقدم وهمًا[47]؛ ذلك أن لا معنى للأمر إلا إذا قلنا إن البشر تمكنوا من البقاء أحياء بفضل التطور. وهذا ليس تقدمًا، وإنما هو بقاء أو تطور.

بالمثل، تعد أسطورة الفكرة التي تقول إن معرفة الحقيقة ستحرر الإنسانية. فالإيمان الحديث بالحقيقة، ولا سيما الحقيقة العلمية، عبارة عن عقيدة قديمة ظهرت مع سقراط. وقد انتقل هذا الإيمان إلى أفلاطون، وعبره إلى المسيحية، وبعدها إلى الفكر الإنساني والفكر العلمي. وتعتقد النزعة الإنسانية الحديثة أن العلم يمكن الإنسان من معرفة الحقيقة. لكن غراي يؤكد «إذا كانت نظرية داروين عن الانتقاء الطبيعي صحيحة، فإن هذا الاعتقاد سيكون مستحيلًا. لأن الذهن البشري يخدم النجاح التطوري، لا الحقيقة». لقد بُنِيَ البشر لتمرير الجينات، لا للبحث عن حقيقة الأشياء. وفي الواقع، يزدهر التطور بشكل أفضل عندما ننخرط في الخداع الذاتي، فالخداع الذاتي الذي يعتقد «أنني سوف أحب هذا الشخص إلى الأبد» يمكن استعماله في وعود مقنعة تساعد على اجتذاب شريك معين. كل هذا يتبع استنتاج غراي أن النزعة الإنسانية «ديانة علمانية جُمّعت من بقايا الأسطورة المسيحية المتحللة»[48].

---

(46) هذه هي المقاربة التي تبناها غراي في كتابه: Gray, *Straw Dogs.*

(47) Ibid., p. 4.

(48) Ibid., p. 31.

أساس الخطأ الذي ارتكبته الإنسانوية هو اعتقادها أن البشر يختلفون عن الحيوانات الأخرى، وهي في هذا تحذو حذو المسيحية. ذلك أن المسيحيين يعتقدون أنهم مميزون لأنهم، وبشكل فريد، خُلقوا وخلصهم الله، ويمكنهم ممارسة حرة. يعتقد الإنسانويون أنهم مميزون لأنهم يستطيعون تقرير أمورهم بأنفسهم. غير أن هذا يفترض سلفًا وجود إرادة فردية، ويرى غراي أن هذا مجرد وهم؛ فالفردية (individuality) وهم. إن الفكرة التي تتحدث عن هوية واعية ما هي إلا نتاج الصدامات بين دوافعنا. يؤكد غراي أن فكرة الهوية المتماسكة عبارة عن بناء بواسطته يُفترض أن يقوم «شخص» مركزي مسيطر بإضفاء النظام على ما يعد سلوكات متنافسة ومتشظية. والأمر المهم هنا هو التخلص من الإنسانوية، وبالتالي الهروب من المسيحية، لا بل يجب التخلي عن مجرد مفهوم الفرد.

يمثل كتاب غراي عرضًا لوجهة النظر الداروينية المتعلقة بالحيوانات، بما في ذلك الكائنات البشرية. وبهذا الاعتبار لن يكون مفاجئًا أن يعتقد غراي أن «الفلسفة الأخلاقية فرع من الخيال، إلى حد كبير جدًا»[49]. الفكرة التي تؤكد أن الأخلاق، بصفتها طريقة في الحياة، متفوقة على اللاأخلاق أو الطبخ، فكرة أفرزها العالم الكلاسيكي والمسيحية. وتتمتع الأخلاق بوضع لا شك فيه باعتبارها أكثر الطرائق التي يرغب فيها المرء سنة لحياته، فمن الأفضل أن تكون فاضلًا من أن تكون شريرًا. لكن في المملكة الحيوانية، يمكن أن تكون الحياة الطيبة أمرًا يعتبره المسيحيون الإنسانويون غير أخلاقي. إن البشر في الواقع قتلة، ليسوا أسوأ ما في مملكة الحيوان، ولا الطيبة ستبقى منتصرة في التاريخ، حتى ولو تطلبت التضحية الفردية، إن هذه الفكرة أسطورة مسيحية وكذلك الفكرة التي تزعم أن الأخلاقية تحكم العالم.

ليست غاية هذه الأمثلة الدفاع عن نسخة غراي للعدمية. إن الغاية بالأحرى هي توضيح سعة حضور الليبرالية الأخلاقية المسيحية في المجتمع الغربي. يبقى أن للكثير مما يؤكده غراي تأثيرًا لأنه صادم. غير أن هذا الأمر في حد ذاته

---

(49) Ibid., p. 109.

يوضح قولنا إن اللاهوت المسيحي، بصفته الأخلاقية، منغمسٌ انغماسًا عميقًا في المجتمع الغربي الذي تبناه. وإن سعي الليبرالية إلى أن تقاوم المسيحية انتهى إلى الفشل. أما جهود غراي فأنجح. لكننا في هذه الحالة مضطرون إلى وصف أفكاره بأنها «عدمية»، وكأن غياب الأخلاق الليبرالية المسيحية غياب في الواقع للأخلاق في مجملها. وهذا ممكن فقط لأن من الصعب تخيل بديل للأخلاق المسيحية المحددة. وبالنسبة إلى أغلبية الناس لا يُطلب هذا المجهود ولا يُنتظر. فهم يعيشون فى حدود الأخلاق المسيحية.

لقد أكدنا في هذا الفصل أن للأخلاق الليبرالية هوية مسيحية، نظرًا إلى فردانيتها الأساسية. وقد رأينا كذلك حضور الأخلاق المسيحية الواسع في المجتمع الغربي من خلال دراستنا البديل العدمي. ومعنى ذلك عندما يسعى المجتمع العلماني أن يكون يكون أخلاقيًا، فإنه يظل معتمدًا على أفكار ومصادر مسيحية. فالمسيحية ما فتئت تتمتع بحضور متواصل داخل المجتمع العلماني الغربي. وتستمر هذه الأخلاق المسيحية، جنبًا إلى جنب، مع الذهنية العلمية. وقد ظهرت هذه الذهنية خلال حقبة التنوير، وكان ذلك، إلى حد كبير، نتيجة إبداعات إسحاق نيوتن الاستثنائية، والذي انتشرت أراؤه بفضل فولتير وتبناها علماء الاجتماع والفلاسفة وعلماء الطب والعلماء الطبيعيون. كان التنوير في الأغلب معاديًا للإكليروسية وللكنيسة، لكن الأفكار المسيحية، كما رأينا، نجت من التحول إلى الإنسانوية. هكذا وفيما نقترب من الحقبة المعاصرة، نجد فكرة عن أناس العصر الحديث الذين يتمتعون بقدرة الاحتفاظ بمجموعتين من المعتقدات معًا. ففي تقنيتهم كانوا علميين، وفي أخلاقهم مسيحيين. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا يعد المجتمع الغربي علمانيًا مع أنه يتكون من مسيحيين علميين؟ وكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد من فحص الحقبة الفيكتورية.

الفصل الثامن

العصر البيوريتاني الأخير

في دراسته المهمة عن الحياة الدينية في بريطانيا خلال المئتي عام الأخيرة، يصف كالوم براون الحقبة الفيكتورية بأنها «عصر الأمة البيوريتاني (puritan) الأخير»[1]. فخلال القرن التاسع عشر، كانت بريطانيا «بلادًا مسيحية جدًا»، مع تردد كثير جدًا على الكنيسة بشكل لافت، وثقافة عززت معايير استثنائية للسلوك الأخلاقي الفردي. في هذا الفصل، سأبحث في الأدلة التي تدعم هذه الدعوى. القصة المعاصرة عن تراجع الكنيسة ناتجة عن المقارنة بين الذهاب إلى الكنيسة في القرن العشرين مع الذهاب إلى الكنيسة في الحقبة الفيكتورية. إنها مقارنة بين فترة ولاء للكنيسة تتصف بأنها عادية نسبيًا، أي عصرنا، وأخرى تتميز بمستوياتها المرتفعة. هكذا تصبح قصة التراجع قصة حتمية، وغير منصفة، إذا كان من المفترض أن ينتج منها زوال الكنيسة.

سأتناول أيضًا نقطتين أخريين تلقيان الضوء على فهمنا للحياة المسيحية اليوم، وهما مرتبطتان بالحقبة الفيكتورية. تتعلق **الأولى** بفشل الإلحاد، وهذا أمر يثبته التاريخ المتقلقل للمجتمعات العلمانية. فقد تطورت العلمانية كقوة منظمة، خلال القرن التاسع عشر. ومع ذلك لم تستطع أن تؤثر كثيرًا في الحياة الثقافية البريطانية. **ثانيًا**، تظهر الأدلة الإحصائية، التي يتم الاستشهاد بها كثيرًا، مدى رسوخ الإيمان بالله. والمهم بالنسبة إلى دراستي مزدوج. **أولًا**، لا بد من أن ندرك أن عددًا من مفكري القرن الثامن عشر المهمين سعوا إلى تحدي الإيمان بالله. **ثانيًا**، هناك صلة قوية بين الإيمان بالله والأخلاق. فريدريك نيتشه، وهو أحد المتنبئين بموت الإله، تناول هذه النقطة، حيث يبين أن موت الإله أدى إلى انهيار القيم الأخلاقية. وقد حدث العكس في الغرب. ذلك

(1) Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: 2001), p. 9.

أن المجتمع الغربي يجمع بين إيمان متواصل بوجود الله والتزام التفكير في الأخلاق ومناقشتها علنًا. ويؤدي هذا إلى افتراض يؤكد أن المسيحية ذات أهمية أساسية في الغرب، لأننا نحيا في ما يمكن أن ندعوه مجتمع الأخلاق. ولسوف يكون هذا الافتراض موضوع فحص في الفصل الأخير.

المسيحية في الحقبة الفيكتورية

المعطيات الإحصائية نقطة انطلاق بحثي عن الإيمان والممارسة المسيحيين خلال الحقبة الفيكتورية. لقد أشرت إلى إحصاء هوراس مان لعام 1851 المتعلق بالصلاة الدينية، لكن من المفيد العودة إليها مجددًا. فقد سُجل أن نحو 60 في المئة من سكان إنكلترا واسكتلندا وويلز كانوا في الكنيسة عند إحصاء الأحد. ومن أجل معرفة العدد المطلق من السكان الذين كانوا يترددون إلى الكنيسة، لا بد من تقليل العدد، ذلك أن عددًا كبيرًا من الناس كانوا يذهبون إلى الكنيسة مرتين. ومع ذلك فإن أكثر التقديرات تحفظًا تشير إلى أن ثلث السكان على الأقل كانوا في الكنيسة[2]. أما التقديرات الأوسع، فتجعل الرقم ما بين 40 و50 في المئة. وهذا رقم مرتفع على نحو استثنائي. وقد يكون العدد أعلى إذا أضفنا إليه من كانوا يحضرون بشكل منتظم، وتغيبوا في إحصاء الأحد بسبب المرض أو بسبب التزامات لا سبيل إلى اجتنابها.

كان معظم الذين يترددون إلى الكنيسة من النساء[3]. وقد أثر ذلك في أنماط الذهاب الى الكنيسة، فإذا كانت الأسرة غنية ولديها خدم، فإن النساء كن يحضرن في الصباح. أما خدم المنازل والناس الذين أعجزهم الفقر عن الاستعانة بالمساعدة، فكانوا يحضرون في المساء. وسبب هذا أن غداء يوم الأحد كان مهمًا جدًا. فإذا كانت النساء مضطرات إلى طهو وجبة الطعام بأنفسهن، فإنهن لن يتمكن من حضور صلوات الضحى. وعوضًا عن ذلك،

---

(2) يعد بروس واحدًا من الذين يؤكدون أن العدد يمثل الحد الأدنى من المقياس. يُنظر: Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults* (Oxford: 1996), p. 30.

براون هو أكثر كرمًا: Brown, *The Death*, p. 162.

(3) Brown, *The Death*, pp. 156-161.

كن يذهبن في المساء بصحبة الخادمات اللواتي كن يحضرن الوجبات. وعلى نقيض أكاديميين مثل البروفيسور هيو مكليود، يؤكد براون أن مجيء الطبقة العاملة إلى الكنيسة كان أعلى مما كان يُعتقد سابقًا. تستثنى الطبقة العاملة غير الماهرة، ربما لأن أفرادها كانوا يحضرون صلوات غير مسجلة مثل صلاة منتصف الأسبوع أو الاجتماعات الدينية غير المنتظمة.

ونتساءل: لماذا كان كثير من الناس في الكنيسة؟ وللجواب عن هذا السؤال، نحتاج إلى أن نخطو خطوة إلى الخلف ونفحص كيف كانت تُجمع الأدلة على الممارسة الدينية. وسنرى أن المعطيات الإحصائية تقدم صورة محدودة جدًا عن الإيمان والممارسة الدينيين. وعندما تكون لدينا صورة أكمل عما كان يجري، سنرى الجهد الكبير الذي بُذل لاجتذاب الناس إلى الكنيسة. لكن علينا، أولًا، أن نبدأ بكيف كان السلوك الديني يراقب ويقيم.

أكد كالوم براون أن هناك مشكلة في الطريقة التي كانت تقيس الإيمان والممارسات المسيحيين[4]. لقد كانوا يركزون على إحصاء عدد الناس في الكنيسة في أثناء الصلاة. وهذا يؤثر في تقسيم الناس تقسيمًا سطحيًا إلى قطبين متناقضين، فإما أن يواظبوا على الذهاب إلى الكنيسة وإما لا. كذلك إما أن يكونوا مؤمنين وإما لا. وتفتقر هذه النتائج، والفئات التي عينتها، إلى إظهار الاختلاف البسيط المتعلق بالتنوع الواسع في التزامات الناس الدينية. كما أنها مقاربة مؤسساتية مفرطة للدين، فحضور الكنيسة يصبح الطريقة الوحيدة التي يمكن الناس أن يعبروا من خلالها عن إيمانهم الديني. وقد يكون هذا ما تدافع عنه الكنيسة نفسها، وربما يناسب أيضًا الذين يريدون دراسة السلوك المسيحي، ما دامت وسيلة بسيطة لتجميع الأدلة الحاسمة. غير أن الحياة الدينية لا تعلل بهذه السهولة المفرطة بمقاييس تجريبية من هذا القبيل. إن ما تدل عليه هذه الأرقام المتعلقة بالتردد إلى الكنيسة هو، على وجه التقريب، كم عدد الناس الذين يرجح أن يكونوا في الكنيسة؛ كل أسبوع أو كل شهر. وهذا لا يدل البتة على مدى ولاء الناس للكنيسة، أو ما أهمية المعتقدات الدينية في حياتهم.

(4) Ibid., pp. 11-15.

وحتى لو أضفنا الأرقام المتعلقة بطقوس التعميد أو الزواج أو الجنائز أو حضور مدرسة الأحد، فإننا لن نحصل على صورة كاملة للإيمان والممارسة الدينيين. وللقيام بذلك لا بد من مقاربة أدق.

تُضاف معضلة ثانية إلى هذه المشكلة. نحتاج إلى الشك بالأشخاص الذين كانوا يقيسون الذهاب إلى الكنيسة. إن جمع الإيحاءات ليس علمًا موضوعيًا، حيث كان لدى الفيكتوريين الذين عُهد إليهم الدرس وجمع الأدلة برنامج حملهم على ذلك، وما كانوا يسعون إليه هو إظهار أن الكنيسة كانت في حالة تراجع. وعندما قدم هوراس مان إلى البرلمان تقريره عن الذهاب إلى الكنيسة، لم يفرح للأرقام المرتفعة ارتفاعًا لافتًا[5]. فبدلاً من ذلك، تحدث الرجل عن «الأرقام المقلقة للذين لا يحضرون» إلى الكنيسة. ولا سيما غياب الناس من الطبقة العاملة عن الصلاة. وقد أكد أن أبناء الطبقات العاملة يجهلون التعاليم الدينية مثلهم مثل الناس في «البلدان الوثنية». واتفق مان في هذا الأمر مع توماس تشالمرز (Thomas Chalmers)، الذي انتقل في عام 1815 من أبرشية ريفية ليصبح قسًا في مدينة غلاسكو. قام تشالمرز بعمل دؤوب لجمع المعلومات عن أنماط الذهاب إلى الكنيسة. وانطلاقًا من هذا، بنى صورة عن المدينة الكافرة (heathen city). كانت عبارة عن تجمع كبير من الكفرة والوثنيين. لم ينتمِ السكان، ولا سيما الفقراء منهم، إلى الكنيسة؛ ما أثار قلق الطبقات الاجتماعية المهيمنة أنهم كانوا عديمي الأخلاق بشكل خطر. نال تشالمرز شهرة وطنية بدراسته لحالة المدينة الدينية. وقد تعرض للمضايقة في زيارة له إلى لندن في عام 1817. وقد أصبح عمله هذا مرجعًا على الصعيد العالمي تقريبًا، في النقاش الذي يهتم بالإحصاء المتعلق بالذهاب إلى الكنيسة. كانت المدينة الكافرة أهم أسطورة في القرن التاسع عشر. وقد ضخمت هذه الصورة الدراسات عن الذهاب إلى الكنيسة، خاصة دراسة مان.

لكن، لماذا يسعى الناس إلى إثارة القلق بشأن حالة السكان المسيحية؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال أن نبحث عمن كان يتذمر من هذه الأرقام

---

(5) Ibid., p. 25.

المتدنية. كانت المجموعة الأولى والرئيسة تتألف من رجال الدين الذين ينتمون إلى الكنيسة المؤسسة. لقد كان هؤلاء يشعرون بالتهديد، ويواجهون خطر فقدانهم سلطة مكانتهم، وكانوا يخافون خاصة من تزايد الانشقاق عن الكنيسة الأنغليكانية (nonconformity). فقد كانت الكنائس المنشقة تتزايد، وفي ما كان القرن يتقدم، حصل المنتمون إليها على كامل حقوقهم السياسية. وقد اعتبر رجال الدين في كنيسة إنكلترا أن تزايد الانشقاق يهدد النظام الكنسي الأبرشي. لقد امتلك الناس خيار ترك الكنيسة القائمة، والقيام بشؤونهم الخاصة. وكان هذا غير مقبول لرجال الدين المنتمين إلى النظام الأبرشي. لذلك اعتبروا الانشقاق كفرًا في كثير من الأحيان. لقد أرادوا أن يردوا الناس إلى تجمعاتهم الدينية، واعتقدوا أن إثارة المخاوف من الكفر يحقق هدفهم.

أما ما كان يقلقهم أقل، وان كان شائعًا، فهو الخوف من تزايد اللامبالاة الدينية والإلحاد. لم يصل عدد الملاحدة والعلمانيين إلى مستويات المنشقين أو تأثيرهم، غير أنهم كانوا جزءًا من صورة استطاع رجال الدين أن يروا فيها تلاشي مكانتهم وانهيار سلطتهم. لقد احتاجوا إلى البدء بتحذير الناس من مخاطر عدم الذهاب إلى الكنيسة قبل أن يتفاقم الأمر.

أما المجموعة الثانية ذات النفوذ التي شعرت بأن تغير أنماط السلوك الديني يهددها فكانت ملاك الأراضي المحليين. لقد كانت كنيسة القرن الثامن عشر متحالفة تحالفًا متينًا مع الأرض. فالنبلاء من رجال الدين، وهم معروفون في روايات جين أوستن(6)، كانوا يشاركون النبلاء المحليين في اهتماماتهم وآدابهم السلوكية الحضارية. وغالبًا ما كانوا موظفين عند النبلاء المحليين، وبعيدين من عائلاتهم في كثير من الأحيان. كما شعر بالهلع أولئك الذين اعتادوا الطرائق التقليدية بسبب انتقال عدد كبير من الناس إلى المدن مع بداية التصنيع، وبسبب نشأة الكنيسة الميثودية (Methodism) والكنائس المنشقة الأخرى. لقد قطعت هذه الأمور المستجدة الهرمية

(6) جين أوستن (Jane Austin) (1775-1817): الكاتبة الإنكليزية التي منحت الرواية شكلها المتميز الحديث من خلال تناولها الحياة اليومية للناس العاديين. (المترجم)

الاجتماعية التي كانت تتمثل في مكان جلوس كل فرد في الكنيسة. فلم يكن النبلاء المحليون سعداء بانهيار طقوس الجماعة المحلية وشعائرها، والتي كان الذهاب إلى الكنيسة مثالًا مهمًا عليها، إذا ما قوض الخضوع والطاعة اللذين ربما كانوا يتوقعونهما طوال أسبوع العمل. لذلك سيتذمرون هم أنفسهم من تراجع المسيحية، وسيشجعون رجال الدين على العمل نفسه.

ما كان يصب في مصلحة كل من هاتين المجموعتين هو مجموعة من النتائج التي ألهمت وحفزت المسيحيين الطيبين على مضاعفة جهودهم لإعادة الوثني المحلي إلى الكنيسة. وقد وفرت البيانات الإحصائية هذه النتائج. فلم توفر الأرقام المسجلة فقط تقييمًا جزئيًا للإيمان والممارسة المسيحيين، بل انبرت أيضًا لتأكيد الصورة السابقة. وهذا لا يعني أن النتائج كانت تُزَيَف عمدًا، فهذا جدًا بعيد الاحتمال، وإنما يعني أننا عندما نسعى إلى بحث المسيحية الفيكتورية، نجد أن الذين كانوا يقودون البحث كانوا يرغبون في صورة متشائمة ويتوقعونها. هكذا لم يكن تفسير المسيحية تفسيرًا شاملًا هو الدافع إلى البحث، ولم يكن الهدف إثبات الطرائق المختلفة التي سلكها الناس ليعيشوا حياة مسيحية. لقد كانت غاية البحث إظهار التراجع في أهمية الكنيسة الأبرشية. ومع ذلك، فلا أساس لمخاوف رجال الدين والنخبة الاجتماعية بشأن الحياة المسيحية لسكان المدن. لأن فيضًا من الأدلة يثبت مقدار الممارسة والإيمان المسيحيين. في الواقع، كان الاهتمام العام بالذهاب إلى الكنيسة في ذاته علامة على الدور المهم الذي كان للمسيحية في المجتمع. وعندما جاءت العلمانية فعلًا لم يهم ذلك سوى الأقلية التي ظلت في الكنيسة. وبسبب مكانة هذه الأقلية المتداعية، ستجد من الصعب جدًا أن تجذب شخصًا آخر يشاركها همومها.

في الرد على هذه المشكلة المتعلقة بتقدير الإيمان والممارسة، يستعمل كالوم براون بديلًا لما يصفه بمنهجية العلم الاجتماعي الاختزالية (reductionist)، التي هيمنت على النقاشات المتعلقة بالعلمنة. يبحث عن مجموعة أوسع من المصادر التي تكشف حساسية الناس الدينية. وقد اهتم، على سبيل المثال،

بما يخبرنا به الأدب الشعبي والروايات والمجلات وكراسات الدعاية الدينية عن المعتقدات الشخصية. تمنحنا شهادات الناس في اليوميات والسير الذاتية والنعوات المنشورة في الصحف والمقابلات إحساسًا بالمناخ الديني في ذلك الوقت. في هذه الشهادات يتكلم الناس عن الجوانب غير الرسمية في ممارساتهم الدينية. وهذا يعني الصلاة قبل الأكل، والمشاركة في احتفال السبت، وغناء التراتيل مساء يوم الأحد. وإلى جانب هذا، كان لمنشورات الكنيسة الرسمية وأقوالها أهمية. وهذه الجوانب سوف تعكس للسكان، ومن ثم للباحث، اهتمامات رجال الدين بما يتعلق بالحياة الدينية في ذلك الوقت. لن تكون صورة هذه الأدلة المتشتتة والمنتشرة على نطاق واسع دقيقة مثل دقة الرقم الناتج من مسح إحصائي معين. لذلك تظهر نماذج متناقضة أو معقدة في بعض الحالات. إلا أننا نتوقع أن تكون ولاءات الناس ومعتقداتهم الدينية فوضوية على العموم. إن ما نبحث فيه هو هويات الكائنات البشرية الاجتماعية والدينية والشخصية المتنوعة[7].

هذا كله يعيدني إلى السؤال: لماذا كان الكثير من الناس يذهبون إلى الكنيسة خلال الحقبة الفيكتورية. إن قيمة المنهجية التي اقترحها براون هي أنها تفسر المستويات المرتفعة للذهاب إلى الكنيسة. وما تُبيّنه هو الأهمية التي تحظى بها ثقافة دينية قوية معينة. لا يمكن إجبار الناس في مجتمع حر على الذهاب إلى الكنيسة. وهناك ميل إلى افتراض أن الناس يذهبون إلى الكنيسة فقط بسبب معتقداتهم الخاصة؛ أي إن من يؤمنون بالله يترددون إلى الكنيسة لأن ذلك نتيجة منطقية لإيمانهم. وإذا لم يذهبوا إلى الكنيسة، سيشك في إيمانهم. غير أن هذه صورة مبسطة عن كيف يذهب الناس إلى الكنيسة ولماذا. إن من أهم ما يؤثر في الناس هو بيئتهم الاجتماعية والثقافية. وقد يكون ذلك بسبب ضغط اجتماعي أو ثقافة دينية شديدة يصعب على الناس تجاهلها أو مقاومتها. وما سنراه أن ثقافة الحقبة الفيكتورية المسيحية كانت منتشرة جدًا

---

(7) يستعمل براون منهجية تعتمد على النظرية الثقافية. ويدعو الهوية المسيحية التي يفحصها «المسيحية الخطابية» (discursive Christianity).

وبعيدة التأثير. وقد اقترن هذا مع المجهود التبشيري الهائل الذي بُذل لتأمين ذهاب أعداد كبيرة إلى الكنيسة. هذه الثقافة المنتشرة والنافذة هي التي كانت سبب ذهاب أعداد كبيرة إلى الكنيسة وكانت إحدى السمات المميزة لذلك العصر.

الحياة الورعة

لقد بُذل خلال الحقبة الفيكتورية مجهود استثنائي لجعل الشعب البريطاني يهتدي إلى المسيح. لقد كان القرن التاسع عشر زمن تبشير استراتيجي ومنظم وكثيف. وقد أحسن براون تلخيص الوضع بقوله:

> كانت بريطانيا بين عامي 1796 و1914 غارقة في أوسع تبشير مسيحي شهدها البلد على الإطلاق. وهذا جعل الفرد يركز على الخلاص الشخصي ومُثُل السلوك الأخلاقي ومظاهر التقوى الخارجية. وهذه الممارسة أعادت بناء الكنيسة المحلية في شكلها الحديث؛ ليس في شكل دولة أبرشية ذات محاكم تنظيمية وانضباط كنسي وسلطة مالكي الأرض، وإنما كتجمّع يشبه ناديًا وبرلمانًا خاصين بالمؤمنين. وقد أنتجت «مثال ترابط» يستطيع المؤمنون الصادقون أن يعبروا من خلاله عن اهتدائهم بواسطة التعهد الذي يظهر بالتزام العمل التبشيري في المنظمات التطوعية[8].

لا بد هنا من ملاحة نقطتين. الأولى، حجة براون التي تقول إن المذهب الإنجيلي (evangelicalism)، في بداية القرن التاسع عشر، أخذ فكرة الفرد وجعلها محور الخلاص. وما يعنيه هذا أن الإنجيليين كانوا يدفعون الأفراد إلى اتخاذ قرار شخصي بشأن إيمانهم. وهذا كان ضروريًا كي يتحقق خلاصهم؛ فالانتماء إلى الأبرشية ليس كافيًا. وقد ظهر سلوك الفرد في ما بعد اختيار الخلاص. وفي ما يتعلق بما إذا كان براون على صواب بهذا التوقيت فقابل للجدل. ومع ذلك، فهذا ليس مهمًا بالنسبة إلى نقاشنا. إن المهم هو النقطة التالية. فابتداء من العصر الفيكتوري، بذل مجهود قوي ومنظم لاجتذاب الناس إلى الكنيسة، مدعومًا

---

(8) Ibid., pp. 39-40.

بثقافة الخلاص الفردي. وإلى جانب هذا توازيه حملة تضمن أن الناس كانوا متزنين وطاهرين ويعملون بجد، ومخلصين في زواجهم ومتعففين خارجه. بعبارة أخرى، كان السبب الذي جعل عددًا كبيرًا جدًّا من الناس يذهبون إلى الكنيسة خلال الحقبة الفيكتورية هو أن حملة الدعاية المسيحية المكثفة قد استهدفتهم. فقد تم حث الناس على أن يعيشوا حياة ورعة، وكانت الثقافة التي يعيشون فيها تقصفهم برسالة أن عليهم أن يكونوا ورعين، وكي يكونوا كذلك يجب أن يكونوا طاهرين ومتزنين ويلتزمون بالذهاب إلى الكنيسة.

كانت هناك ثلاثة أمور أساسية تُطبّق لخلق ثقافة الحياة الورعة، وهي مدرسة الأحد، وتوزيع كتيبات الدعاية الدينية، والزيارات المحلية. وقد ظهرت هذه الأمور كلها في العصر الفيكتوري. وكانت تدعمها الجماعة الدينية الملتزمة التي ستوفر الأموال والموظفين لضمان نجاح إدارتها. لقد كانت الجماعة الدينية شبيهة إلى حد كبير بنادٍ تطوعي توّاق إلى اجتذاب أعضاء جدد وتعزيز حياته. وكانت مدارس الأحد التطور الأول بين هذه التطورات الثلاثة في الحياة الكنسية. ظهرت هذه المدارس في أواخر القرن الثامن عشر، وكانت مرنة جدًا. فحتى منتصف القرن العشرين، كان معظم الأطفال يذهبون إلى المدرسة، ولا تزال ذكريات الأجيال المتأخرة عن أيام الآحاد ذكريات عن وجودهم في صف الدرس بعد الظهر.

الأهم بالنسبة إلينا هو زيارة المنازل وتوزيع الكراسات الدينية. فقد تطورت الزيارة المنزلية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ونطاقها وجهودها مثيران جدًا للإعجاب. وقد وُظف عدد من الوكالات للقيام بهذه المهمة. وكانت بعثة مدينة لندن (The London City Mission) مثلًا عن إحدى الوكالات الرئيسة.

> في عام 1863، سُجل أن لدى بعثة مدينة لندن 380 موظفًا مأجورًا كانوا يغلقون 203 متاجر أيام الآحاد. وقد أنجزوا 2,012,169 زيارة منزلية خلال السنة قرأوا خلالها الكتب المقدسة 579,391 مرة، ووزعوا 9,771 نسخة من الكتاب المقدس و2,970,527 كراسة دعائية، وعقدوا 46,126

> لقاء منزليًا. كما «استمالوا» 1,483 شخصًا ليتناولوا القربان في الكنائس المسيحية، وجعلوا 619 عائلة تبدأ الصلاة العائلية، وأقنعوا بالزواج 360 من المتساكنين، و«أنقذوا من الهلاك» نحو619 من «المنحلين أخلاقيًا»، ربما كانوا، على الأرجح، من النساء[9].

هذا مجرد مثل واحد، فالعملية بكاملها كانت هائلة، وقد خُطِّطت بشكل جيد أيضًا. وسوف يستهدف الموظفون الأفراد بحسب أعمارهم أو جنسهم أو مهنهم، وسيزورون أماكن «الخطيئة»، مثل الحانات ومحلات المراهنات والمتاجر المفتوحة يوم الأحد. وهذا كان يقتضي درجة معينة من الإخلاص أو الشجاعة. كانت المنازل تُزار بشكل منتظم، ويخصص زائرون للشوارع والمنازل، ويُطلب منهم تسجيل ما يجدون. وقد تشمل الطاهر والودود والتقي، والقذر والعربيد والمتهتك، وطبعًا لم يرحب هذا الأخير بالزيارة أو يسر بها. وعندما تنجح الزيارة، كانت تقام الصلوات في غرفة الجلوس، وتوزع الكتب المقدسة والكراسات الدينية، وتشجع العائلات على زيارة الكنيسة المحلية.

كانت النتيجة الأساسية لهذا البرنامج الواسع المتعلق بالزيارة تعزيز المسيحية بطريقة لم يحاولوها من قبل أو منذ ذلك الحين. هكذا تزايدت الجماعات الدينية في الكنائس نتيجة جهد المؤمنين. وإلى جانب هذا التأثير الأولي، تجدر الإشارة إلى تأثير جانبي مهم؛ ذلك أن الفقراء والطبقات العاملة فتحوا منازلهم للمبشرين بطريقة لافتة. وهذا أمر مفاجئ بالنسبة إلى المعاصرين. إن ما كان يعنيه هذا هو التفاعل بين عناصر المجتمع المختلفة. فقد كان هذا التفاعل يتم أحيانًا بين التقي و«الخطاء». وفي أحيان أخرى ستكون الطبقات الوسطى أو الطبقات العاملة المزدهرة معرضة لحياة الناس الأفقر والأكثر حرمانًا. وهذا لا يمكن إلا أن يكون له تأثير في من كان ذا حس مرهف بينهم.

كان توزيع الكراسات الدينية عنصرًا من عناصر الزيارة المنزلية. فقد أصبح نشرها وتوزيعها نشاطًا واسعًا خلال القرن التاسع عشر. ومن باب التوضيح، تأسست شركة دروموند للكراسات (Drummond Tract Enterprise) في اسكتلندا

---

(9) Ibid., p. 46.

في عام 1848[10]. وفي غضون عشر سنوات، طبعت الشركة ما يزيد عن مئتي منشور وباعت ثمانية ملايين نسخة. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى كان هناك ما يزيد عن ثلاثمئة كراسة دعائية مختلفة، إضافة إلى الروايات والقصص القصيرة والأشعار الدينية وكتب الأطفال.

كانت الكراسات توزع مجانًا لتساعد على الهداية. واعتُقد أن هذه الكراسات قد تصل إلى شرائح من الشعب يمنع من الاتصال بهم حتى أكثر الزائرين التزامًا. كانت السيدة سكينر (V. M. Skinner) توزع نصوصًا من الكتاب المقدس في الحانات. كانت الكراسات قصيرة، وعادة ما تكون صفحة واحدة مطوية لتصبح صفحتين أو أربعًا. وكان الذين يوزعون هذه الكراسات يحتاجون إلى الأموال لشرائها من الناشرين. وعادة، ما كانت تحتوي على موعظة قصيرة، وعلى مهاجمة بعض الشر الاجتماعي أو الشخصي، وتحث على تحسين حياة الإنسان. فلا عجب أن تنتقد التجارة يوم الأحد والقمار ومعاقرة الكحول و«الحياة المنحلة». كما كانت صالات الرقص والمسارح والمراقص مواضيع إدانة. وبينما لم تكن هذه الأماكن على الأرجح سيئة مثل الملاهي الليلية، إلا أنها لم تكن أماكن لتحسين الأخلاق بشكل جدي.

كانت هناك نصائح عن كيفية تسليم الكراسة. فلم يكن لائقًا أن تسرع وتدفع الكراسة إلى شخص قبل أن تغادر بسرعة. لذلك كان اتباع طريقة عفوية أفضل بكثير. فيقرأ الزائر الكراسة بنفسه ويقدمها بعد ذلك إلى الشخص المعني مرفقة بتوصية لطيفة. وقد يكون هذا الأمر على غرار القول إن المرء قرأ الكراسة مرات عدة ورأى أن الغريب ربما يستفيد من قراءة مماثلة. وإذا كان هذا يستهلك وقتًا طويلًا، فإن ابتسامة مشرقة وكلمة لطيفة تفي، مهما تكن مختصرة.

إضافة إلى الكراسات القصيرة، تطورت سوق مزدهرة للمجلات، وعادة ما كانت الرويات تنشر بشكل مسلسلات في هذه المجلات. ومع تقدم القرن، أصبحت القصص أكثر انتشارًا، على الرغم من أنها كانت لها مكانتها منذ البدء.

---

(10) Ibid., pp. 49-50.

كانت الحكايات عن الذين كانت نهايتهم سيئة نتيجة حياة التهتك. وكان تشارلز كوك (Charles Cook) يزور السجون ويستعمل ما يسمع هناك موضوعًا لحكاياته عن الناس الأشقياء الذين يعانون نتيجة ما اقترفوا من جرائم. وكانت تلقن درسًا أخلاقيًا قيمًا تلك القصص التي تحكي عن الانتقال من الفقر المدقع إلى الثراء الفاحش بالاعتماد على العمل الجاد ومقاومة الإغراء. وقد بذلت جهود لنشر الحكايات الرومانسية أو الحكايات المتعلقة بالتحسن الديني أو المغامرة أو الأخلاق.

إن ما حققه هذا الجمع بين التعليم الديني والأدب الملتزم والزيارات المنزلية هو تحويل الأمة إلى المسيحية (Christianization). ولا علاقة لذلك بدفع الناس إلى حضور الكنيسة، فحتى التقديرات السخية تؤكد أن نصف السكان لم يكونوا في الكنيسة عند إحصاء يوم الأحد. بدلًا من ذلك، يعود الأمر إلى خلق ثقافة مسيحية. لقد هيمنت المسيحية الإنجيلية على ما كان يعتبر سلوك إيمان صالح. فقد حددت المسيحية والمسيحية الإنجيلية بصفة خاصة ما كان متوقعًا اجتماعيًا وثقافيًا من شخص مسؤول. كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى الجو السياسي الفيكتوري كما كان صحيحًا في الجماعة المحلية أو في المنزل. وهذا لا يعني أن الجميع كانوا يتفقون مع الإنجيليين، كما لا يعني أن الجميع كانوا يذهبون إلى الكنيسة أو أن حياتهم صالحة. لكن الجميع مجمعون على ما يشكل الحياة الأخلاقية. فإذا لم يذهب شخص ما إلى الكنيسة أو لم يحضر احتفال السبت أو كان يفرط في معاقرة الخمر، فإنه يعلم، كما يعلم الجميع أيضًا، أنه مذنب في نظر الله وفي نظر زملائه من المواطنين.

لقد كان تطوير فكرة المرأة المسيحية الصالحة نتيجة من نتائج الثقافة المسيحية الإنجيلية المدهشة، وعلامة من علامات قوتها الاجتماعية. كانت المرأة الصالحة دعامة من دعائم الاستقامة الأخلاقية، إذ ستكون تقية، وحريصة على الذهاب إلى الكنيسة وعلى الصلاة ودراسة الكتاب المقدس. وستكون «ست بيت» منزلها نظيف ومرتب ترتيبًا جيدًا. كما تكون مقتصدة وتعمل بجد، وتحب أطفالها وتعتني بزوجها. ولن يُشك على الإطلاق باستقامة سلوكها مع

الجنس الآخر. ويمكن المرأة المتخلقة أن تكون متأكدة من احترام نظيراتها ومن مكافأتها على تقواها في الآخرة.

غير أن المرأة المتخلقة كانت أيضًا مهددة دائمًا. كان التهديد يأتي من الرجل السيئ. فقد يدمن الزوج الكحول أو القمار، وقد يكون منحرفًا. وقد يكون الفقر والحاجة نتيجة الافراط في القمار والشرب، وقد تكون شابة ضحية خداع خاطب متهتك. لذلك كان من واجب المرأة الصالحة ودورها أن تحارب في مواجهة المصيبة التي يسببها الرجل السيئ. ومن واجبها أيضًا أن تحاول إنقاذه وإعادته إلى حياة الإيمان والاستقامة. وإذا سار كل شيء على ما يرام، فإن الرجل قد يتوب ويعود إلى حياة التقوى والاقتصاد والكد في العمل والذهاب إلى الكنيسة.

كانت هذه الصور المتعلقة بالمرأة الصالحة التي يواجهها رجل في حاجة إلى الخلاص صورًا مؤثرة إلى أبعد حد. فقد اجتاحت الثقافة، وكانت، بحسب براون، مسيطرة في حياة النساء حتى ستينيات القرن العشرين. فكيف أمكنها أن تهيمن إلى هذا الحد؟ يعلل براون ذلك بالصور التي نشرتها المجلات والكراسات الدينية. أما القصص التي كانت تُروى عن النساء البطلات فكانت قصصًا عن الشجاعة والاستقامة الأخلاقيتين. وكانت النعوات التي تُنشر في الصحف تحتفي بحياة النساء بسرد تمجيدهن لله على فراش الموت. لقد طور المذهب الإنجيلي صيغة كانت تتحكم بطريقة وصف النساء الصالحات. علاوة على ذلك، فقد تغلغلت في الطريقة التي تُناقش الحياة نفسها الأخلاق التي كانت تدافع عنها المسيحية الإنجيلية. وما يثير الإعجاب هو إلى أي حد كانت هذه الفكرة عن الأخلاق مألوفة في كل أنحاء المجتمع والثقافة الفيكتوريين.

هذا هو الجو الذي كان الناس يذهبون فيه إلى الكنيسة بأعداد مرتفعة ارتفاعًا استثنائيًا. ومن الصعب أن نستغرب ذلك في وجود هذا الضغط. في الواقع، ما يفاجئ أكثر هو أن أناسًا كُثر جدًا استطاعوا مقاومة الضغط الاجتماعي والثقافي؛ لقد كانت عملية فريدة من نوعها عرَّفت تلك الأزمنة على أنها أزمنة إيمان مسيحي وذهاب إلى الكنيسة.

المجتمع العلماني

إنه لأمر مثير للاهتمام أن نلاحظ أن ظهور علمانية منظمة كانت نتيجة أخرى لهذه الحملة المكثفة التي كان هدفها تحويل الناس إلى المسيحية. يرجع الاستعمال المعاصر لمصطلح «علماني» (secular) إلى منتصف القرن التاسع عشر. وفي بريطانيا، أسس تشارلز برادلو المجتمع العلماني[11] (Secular Society) في عام 1866 ونشر برنامجًا لمجتمع علماني، فضلًا عن شروط العضوية، في العدد التاسع من أيلول/ سبتمبر في **المصلح الوطني** (*National Reformer*). وبعد أسبوعين تم تشكيل الجمعية، وكان برادلو رئيسها. ومع ذلك، لم تكن هذه المرة الأولى التي يستعمل فيها مصطلح «علماني» ولا كان برادلو مهندس الحركة الوحيد.

يؤكد إدوارد رويل[12]، في دراسته المفصلة عن العلمانية البريطانية، أن مهندس الحركة المهم كان جورج جايكوب هوليوك[13]. لكن يعد برادلو العلماني الأشهر بين العلمانيين الفيكتوريين، لأنه كان الرئيس الأول لـ«المجتمع العلماني»، وبسبب محاولاته الفاشلة دخول البرلمان، وهي المحاولات التي اشتهرت كثيرًا. ففي عام 1880، تم انتخاب برادلو عضوا في البرلمان عن منطقة نورثامبتون (Northampton)، لكنه رفض أداء القسم الديني على الولاء والذي كان لا بد منه كي يأخذ مقعده. ومن ثم أُعلن أن دائرته الانتخابية شاغرة، وجرى تنظيم انتخابات فرعية. وفاز برادلو بالسباق الانتخابي المعاد في أربع مناسبات. ولم يتغير القانون إلا بعد عامين من دخوله البرلمان في عام 1886، وأدائه اليمين.

---

(11) Edward Royle, *Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement 1791-1866* (Manchester: 1974), p. 284.

[تشارلز برادلو (Charles Bradlaugh) (1833–1891): ناشط سياسي راديكالي بريطاني وملحد ومفكر حر على طريقة فولتير، ومدافع قوي عن الحقوق الفردية. (المترجم)]

(12) إدوارد رويل (Edward Royle) (1944 –): هو مؤرخ بريطاني يهتم بتاريخ الأفكار الدينية وتاريخ الحركات الإلحادية والعلمانية خاصة في بريطانيا. (المترجم)

(13) Ibid., p. 4.

[جورج جايكوب هوليوك (George Jacob Holyoake) (1817–1906): ناشط علماني بريطاني اشتهر بأنه من وضع مصطلح «علمانية» (secularism). (المترجم)]

لقد بذل جورج جايكوب هوليوك جهدًا كبيرًا لتأسيس الجمعية التي ترأسها برادلو بعده. كان هوليوك أدنى من برادلو فكريًا وسياسيًا. غير أن هوليوك طور شبكة من المجموعات الإقليمية التي شكلت علمانية منتصف القرن. وقد انبثقت هذه المجموعات من الإخفاقات التي مُنيت بها الحركة الأوينية[14] والحركة الشارتية (أو الميثاقية)[15]. كانت تلك المجموعات مجموعات راديكالية سياسية، وكانت العلمانية المبكرة تقاسمها وجهة النظر الاشتراكية. وكان الخلاف الذي نشب بين برادلو وهوليوك بشأن العلاقات مع المجموعات المسيحية. فقد كان هوليوك أكثر استعدادًا للتعاون مع منظمات مثل الاشتراكيين المسيحيين، بينما كان برادلو ملحدًا أكثر تشددًا. وفي عام 1862 انفصل الرجلان. كان برادلو الزعيم الأقوى والأفضل تنظيمًا، ويدعمه عدد أكبر. ولكن بقيت بعض المجموعات الإقليمية مخلصة لهوليوك.

لم يستطع العلمانيون قط التطور إلى حركة جماهيرية تجتذب دعمًا واسعًا. وهذا لا ينفي رواجها في أوقات مختلفة خلال القرن التاسع عشر. وقد استطاعت المحاضرات التي ألقاها خطباء مشهورون وممتعون، واللقاءات العامة التي عقدوها أن تجتذب جماهير غفيرة. وكان للمناشير المختلفة التي كتبها الأعضاء القياديون في المجموعة سوقٌ. وكانت الكتابة والتحرير موهبتين من مواهب هوليوك. غير أن الأمل في أن تتطور العلمانية إلى حركة جماهيرية تتألف من الطبقة العاملة لم تتحقق. ويقدر رويل أنه ربما وُجد 100,000 مناصر على أوسع تقدير. مع ذلك، كان كثير من هؤلاء منتمين إلى الحركة الشارتية (الميثاقية) ولا يهتمون بالعلمانية. ولربما كان عدد المهتمين بالعلمانية ذاتها أقل من 20,000 شخص، ولم يتجاوز نصف هذا العدد في السنين العسيرة. ولعل العدد الفعلي للعلمانيين الجادين والملتزمين الذين كانوا منتمين عادة إلى

(14) الحركة الأوينية (Owenite Movement): نسبة إلى روبرت أوين (Robert Owen)، هي حركة سياسية اجتماعية بريطانية ذات توجه اشتراكي يوتوبي. (المترجم)

(15) الحركة الشارتية أو الميثاقية (Chartist Movement): حركة سياسية بريطانية ظهرت خلال القرن التاسع عشر وسط الطبقة العمالية، وكانت تطالب بمطالب سياسية مثل جعل التصويت حق جميع الرجال وجعله تصويتًا سريًا. (المترجم)

الحركة ويشاركون في أنشطتها لم يتجاوز 3,000. وفي ذروته في عام 1880، كان ينتمي إلى المجتمع العلماني الوطني 6,000 عضو فقط[16]. وكذا هو وضع العلمانية المعاصر. لذلك يظل المجتمع العلماني الوطني منظمة أقلية لا تستطيع جذب الانتباه العام أو عدد مهم من الأعضاء.

يخلص رويل إلى أن ميراث العلمنة متناقض[17]؛ ذلك أنها لم تتطور إلى حركة جماهيرية. وفي الواقع، يصعب أن تُدعى حركة في أي حال من الأحوال. وربما كانت صلاتها الوثيقة المبكرة بالحركة الميثاقية هي التي تفسر الأعداد الكبيرة التي حضرت بعض لقاءاتها. وبما أن الذين التزموا فعلًا العلمانية لم يبلغ عددهم أكثر من بضعة آلاف، فيجب اعتبارها طائفة صغيرة بدلًا من حركة. ولم يحدث قط أن ينافس المجتمع العلماني الكنيسة في ما يتعلق بالعضوية أو القوة، حيث لم يستطع أن يضاهي جهودها التبشيرية لا في المال ولا في الموظفين.

مع ذلك، فإن الصورة ليست صورة فشل كامل. فبينما ظلت المنظمة صغيرة، كان موضوع العلمانية واهتمامات العلمانيين غالبًا في صدارة الاهتمام العام. ولا تزال قضايا العلمانية تثير النقاش والجدل في جميع أنحاء المجتمع. هذا ما كانت عليه الحال بالنسبة إلى قوانين التجديف. كما أن المدارس كانت موضع آخر يتكرر فيها النقاش. وواضح أيضًا أن النقاش انتشر كثيرًا حين كان الموضوع الأساسي يتعلق بوجود الله. ويستنتج رويل أن العلمانيين، وإن كانوا عاجزين عن تنظيم حركة ناجحة، فإن رغبتهم نجحت في جعل العلمانية موضوع نقاش بين العامة.

يتجاوز فحص سبب هذه المفارقة نطاق هذه الدراسة. ومن الضروري فقط أن نذكر أن الأغلبية العظمى من الناس كانوا يؤكدون إيمانهم بالله. وبينما كانت الحال هكذا فيما النظام العلماني ملحد، فيجب ألا نتوقع أن تنمو الحركة.

---

(16) Ibid., p. 237.

(17) Ibid., p. 287.

ولكن قد يكون هذا التفسير بسيطًا إلى حد بعيد. ومن المرجح أن تكون الأسباب أعقد من هذا، فربما تكون العلمانية، كما يؤكد بعضهم، مفرطة في جفافها وفي طابعها الفكري بالنسبة إلى معظم الناس؛ إنها تفتقر إلى الطقوس والجاذبية العاطفية التي من شأنها أن تجتذب الناس وتحتفظ بهم. لكن حتى لو كانت هذه هي الحال، أو قُدِم تفسير آخر، فمع ذلك لم تحقق العلمانية نجاحًا باعتبارها تنظيمًا مناضلًا. وهذا أحد الأسباب الوجيهة التي تدفع إلى إعادة تقييم السبب الذي يجعل الناس يواصلون وصف المجتمع الغربي بأنه مجتمع علماني. إن ما يثبته فشل الحركة العلمانية هو أن تسمية «علماني» عندما يجري تطبيقها على المجتمع الغربي لا يُقصد منها وصف التزام الناس بالإلحاد. إن ما يكشفه تاريخ العلمانية المنظمة، في الحقيقة، هو أن وصف العلمانية هو وصفٌ له مغزى، وإذا كان المقصود منه أن ينطبق على المجتمع الغربي، فذلك يقتضي تعريفًا جديدًا للمصطلح. وهذا ما أكدته المجموعات العلمانية المعاصرة.

موت الإله

كان المجتمع الشعبي الفيكتوري غارقًا في الدعاية لحياة الورع والتقوى. فقد حققت الزيارات المنزلية والكراسات الدينية الموزَّعة هدفها لجلب أعداد كبيرة من الناس إلى الكنيسة. أما على المستوى الفكري، فكانت المسيحية، مع ذلك، تواجه عددًا من التحديات الخطرة. واللافت أن هذه التحديات تطورت في فترة كان الولاء فيها للكنيسة مرتفعًا جدًا. وسنفحص بإيجاز بعض هذه التحديات قبل التركيز على المسألة الخاصة التي تتعلق بموت الإله، كما قال فريديريك نيتشه. يثير عمل نيتشه اهتمامنا نظرًا إلى الصلة التي يقيمها بين الإيمان بالله والأخلاق.

إن ما يثير الاهتمام بالتحديات الفكرية التي كانت تواجه المسيحية، والتي ظهرت في القرن التاسع عشر، هو مدى قبول الكنيسة بكثير من الحجج وتبنيها. ففي كثير من الأحيان، أدى ما كان يجب أن يكون ضربة قاتلة للمسيحية من الإلحاد إلى جعلها تتجدد ولا تقوم إلا بإصلاح. وهذا يبين أن المسيحيين أخذوا هذه التحديات على محمل الجد، كما يبين أيضًا مرونة التأقلم الثقافي المستمر التي وصفها فيسلز.

سأفحص أفكار كارل ماركس وتشارلز داروين في ما يلي. لم يكن فكر هذين المفكرين أخطر ما هدد الكنيسة، وإنما مصدر غير محتمل يتعلق بدراسات الكتاب المقدس، ولا سيما عمل الباحثين الألمان، الذي كانت مدرسة توبنغن (Tübingen School) أهمها. أجبرت دراسات الكتاب المقدس الكنيسة على إعادة النظر في نصوصها المؤسِّسة. وقد وجد الباحثون أن هذه النصوص ينبغي ألا تُعامل على أنها سجلات تاريخية دقيقة للأحداث التي تصفها. وما بينته تلك الدراسات أن المسيحيين عندما يقرأون الكتاب المقدس لا ينبغي أن يفهموه حرفيًا. على سبيل المثال، أصبحوا يشكون في تأليف موسى الكتب الأولى من العهد القديم بعد أن حللوا أساليب الكتابة المختلفة. لقد جاءت هذه الأساليب من حقب تاريخية ومن خلفيات دينية وثقافية منفصلة، وجرى تعليل الاختلافات في قصص الأناجيل بالدوافع والسياقات المختلفة للكاتب وجماعته. وتساءلوا عن الصحة التاريخية لقصص المعجزات. هذا كله مثَّل تهديدًا خطرًا للكنيسة. فإذا لم يكن الكتاب المقدس تاريخًا دقيقًا، فهل يمكن اعتباره صحيحًا؟ وإذا لم يكن صحيحًا، ألن يشكك بالمسيحية؟ واللافت أن مسيحيين كُثرًا قبلوا العمل الذي أنجزه النقد التاريخي، وكيَّفوا تأويلهم لمعنى الكتاب المقدس وفقًا لذلك. لقد كانت أغلبية الكنائس، ولا سيما المسيحية الليبرالية، على استعداد لتبني هذه الرؤى الأكاديمية وتغيير منظورها للكتاب المقدس. ولا ريب في أن بعض المسيحيين أصروا على أن الكتاب المقدس يجب أن يعامل باعتباره حقيقة حرفية. في هذه الحالات، لم يحدث التأقلم الثقافي بين النقد التاريخي والمسيحية. غير أن هذا لا يعني أنه لم يحدث تأقلم ثقافي مختلف. المهم هنا أن المسيحية كانت قادرة على الاستجابة لتهديد كبير لإيمانها مثّله التحليل التاريخي لوثائقها التأسيسية، وأن تنجو. وفي بعض الأحيان، ازدهر المسيحيون على التحدي. وهذا تحدّ متواصل، ما دام هناك المزيد من تحليل نصوص الكتاب المقدس وتاريخه.

اشتهرت الحقبة الفيكتورية أيضًا بالصدام بين العلم والدين. وقد سبق أن ناقشت هذا بالنسبة إلى فرويد في الفصل الثاني، فوصفت حينذاك كيف أن المسيحيين، مثلهم مثل غيرهم في المجتمع الغربي، تبنوا ذهنية علمية. ومع

ذلك، هناك أيضًا حاجة إلى تناول نظرية التطور الذي يعد حالة خاصة بسبب النقاش في الولايات المتحدة. فقد أثارت نظرية تشارلز داروين عن التطور الشك في القصة المسيحية عن الخلق كما دُوِّنت في سفر التكوين. وكان داروين قد تعرض، في القرن التاسع عشر، لكثير من السخرية والهجوم. وكان هناك أيضًا رد عقلي من الكنيسة. فانتقد الأسقف ويلبرفورس[18] نظرية التطور انتقادًا شديدًا في مناظرة في عام 1860 في اجتماع الجمعية البريطانية للارتقاء بالعلم (British Association for the Advancement of Science)، ودافع توماس هاكسلي[19] عن نظرية التطور.

اتخذ النقاش بشأن التطور شكلًا معاصرًا أيضًا. فقد استعمل ريتشارد دوكينز علم الجينات لهجماته على الإيمان المسيحي. لكننا نستطيع أن نتفق بسهولة مع ستيف بروس على ما يلي: بالنسبة إلى معظم الناس، لم تدرس تفاصيل النظرية، سواء في تحفة داروين الأصلية أم في تطوير دوكينز. غير أن معظم المسيحيين يقبلون بلا تردد نظرية التطور باعتبارها جزءًا من البرنامج العلمي المتميز بطابعه التقني.

لكن تستثنى من هؤلاء المجموعات الإنجيلية التي تؤكد أن نظرية التطور لا أساس علمي لها أكثر مما لقصص الخلق في سفر التكوين. وهذه المجموعات هي في الأساس موجودة في الولايات المتحدة الأميركية، لكن لا أهمية لتأثيرها في أوروبا الغربية. ويدافع الإنجيليون عن تدريس نظرية الخلق في المدارس إما جنبًا إلى جنب مع نظرية التطور أو بدلًا منها. ويمكننا القول إن هذه المجموعات تبين أن المسيحيين يأخذون تفاصيل نظرية التطور على محمل الجد. وهذا صحيح بالنسبة إلى عدد قليل. ومع ذلك، فحتى بالنسبة إلى الأغلبية التي تدعم نظرية الخلق، يعد هذا جزءًا من

---

(18) الأسقف صامويل ويلبرفورس (Bishop Samuel Wilberforce) (1805-1873): رجل دين بريطاني، وهو أيضًا أسقف أنغليكاني ومدافع عن العقيدة القويمة. (المترجم)

(19) توماس هنري هاكسلي (Thomas Henry Huxley) (1825-1895): عالم بيولوجيا إنكليزي اشتهر بمناصرته للاأدرية ولنظرية داروين عن التطور. (المترجم)

الموقف المعادي لليبرالية والمحافظ من الناحية الاجتماعية، ولا تكمن أهميته في تفاصيل النقاش، إنما في قيمة الموقف الرمزية. ويرى أولئك الذين يريدون تشجيع برنامج محافظ في مواجهة ما يعتبرونه هيمنة لليبرالية المتزايدة بشكل غير مسبوق في الولايات المتحدة الأميركية، أن نظرية الخلق هي نظرية من مجموعة نظريات أخرى، مثل معاداة تشريع الإجهاض وحقوق الزواج المثلي، وهذه المعتقدات تؤكد موقفهم. بعبارة أخرى، تعْلَق تفاصيل نظرية التطور في الصراع السياسي. ولا يعني هذا التقليل من أهمية المعتقدات، إنما يتبين، بدلًا من ذلك، أن مذهب الخلق لا يعني أن هذه المجموعات من المسيحيين الإنجيليين تناوئ الذهنية العلمية.

تمثل العلاقة بين الماركسية والمسيحية مثلًا ثانيًا لطريقة تبني المسيحية الأيديولوجيات السياسية وتحويلها. تعد الماركسية أيديولوجيا سياسية إلحادية. وقد أثر لودفيغ فيورباخ كثيرًا في إلحاد كارل ماركس. فسر فيورباخ الإيمان بالله بأنه فكرة ابتكرها الإنسان. لقد كان إسقاط مثال أعلى إنساني (ideal) على فكرة الإله. أراد فيورباخ تحويل دراسة اللاهوت إلى تحليل وضع الإنسانية. قدَّر ماركس رغبة فيورباخ في تحويل الدين إلى تحليل لوضع الإنسانية، وكان ينتقد المعتقدات الدينية، على الرغم من أنه لم يقلل من تأثيرها الاجتماعي. فقد أكد أنه [الدين] كان الطريقة التي عبّرت بها الإنسانية عن غربتها وواجهتها. كانت غربة الإنسان فكرة أساسية في نقد ماركس للرأسمالية وفي فلسفته السياسية. والغربة هي التي نتجت من استغلال البشر في النظام الرأسمالي. وكي يستطيع البشر تحقيق السعادة والنجاح الحقيقيين، كان عليهم التخلي عن تلك المعتقدات والنظم التي ولدت رضًا واهمًا، وكان عليهم أيضًا أن يتخلوا عن الرأسمالية التي كانت سبب اغترابهم.

المهم في أفكار ماركس ليس ما إذا كان محقًا بشأن كل من الدين والرأسمالية. فاللافت أن بعض المسيحيين يستطيعون أن يأخذوا نهجًا ملحدًا أساسًا ويتبنوه لأغراضهم الخاصة. إضافة إلى ذلك، أكد عدد من المسيحيين أن التحليل الماركسي للقمع الذي يمارسه المجتمع الرأسمالي يعتبر درسًا تحتاج

الكنيسة إلى تعلمه. لقد كانت الكنيسة ملامة بسبب تواطئها مع الرأسمالية بدعمها الأنظمة الاجتماعية المحافظة. واقترح أن الكنيسة في حاجة إلى أن تتوب عن هذه الخطيئة. وتشمل الأمثلة المتعلقة باللاهوت الماركسي ظهور اللاهوت السياسي في ألمانيا في ستينيات القرن العشرين، وظهور لاهوت التحرير في السبعينيات منه. كان لاهوت التحرير مؤثر في تشكيل عدد من الحركات المسيحية مثل لاهوت حركة السود ولاهوت الحركة النسوية ولاهوت المثليين ولاهوت المتحولين جنسيًا. وبالطبع لم يرحب جميع المسيحيين بهذه التطورات، ولم يوافقوا على نقطها الرئيسية، ولم يصبح المسيحيون ملاحدة. لكنهم تبنوا النقد السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الماركسية وكيّفوا معتقداتهم على ضوء تحليلها. وفي هذا أظهروا نهجًا قديمًا للتأقلم الثقافي بدأ مع الكنيسة المبكرة ومع التحول من السياق اليهودي إلى العالم الهلينستي. لذلك تعد أمرًا استثنائيًا قدرة المسيحية على الإصلاح الذاتي في ضوء الأفكار والثقافات الجديدة.

يبدو أنه لا توجد حدود تقريبًا لعملية التثاقف هذه. فبحسب جميع التعريفات العادية يجب مطالبة المسيحيين برفض فلسفات معينة إذا ثبت عدم انسجامها التام مع معتقداتهم. ويُتوقع أن تشمل هذه الفئة فلسفة نيتشه، ولا سيما أنه أعلن «موت الإله». المسيحية دين يؤمن أساسًا بوجود إله (theist)، ولا سيما بإله شخصي منزَّه. ومع ذلك، حتى فكرة موت الإله تبناها واستعملها بعض اللاهوتيين في ستينيات القرن العشرين. ولم يكن هذا تبنيًا دقيقًا لنيتشه؛ لا سيما أنه لم تستعمل أفكاره عن الأخلاق المسيحية، كما أن الحركة لم تستمر طويلًا. فقط قلة من اللاهوتيين يواصلون هذا المسار اليوم، لكن التثاقف حدث فعلًا. والقول إنها لم تكن حركة مهمة أو مؤثرة بشكل خاص شهادة على مرونة الإيمان بالله بين أغلبية الناس. وقد جذب لاهوت موت الإله مفكرين وبعض الذين فقدوا إعجابهم بالكنيسة في صورتها التقليدية.

مع ذلك هذا ليس هو السبب الوحيد لأهمية نيتشه بالنسبة إلينا؛ إذ يوضح نيتشه أيضًا الصلة بين الإيمان بالله والأخلاق. وسنرى في الفصل التالي كيف

تمثل هذه الصلة ميزة مستمرة في المجتمع الغربي. لقد أكد نيتشه أن موت الإله يستلزم دمار الأخلاق والقيم الاجتماعية. وقد بين هذا من خلال مثله الشهير والمهم عن المجنون. وعلى الرغم من أن هذا المثل طويل، فإنه يستحق أن يُذكر. ظهر المثل في كتاب **العِلم المَرح** (*Gay Science*)، المنشور في عام 1882:

المجنون: ألم يأتكم نبأ المجنون الذي أنار فانوسًا في ساعات الصباح الساطعة. عدا نحو السوق، وصرخ بلا انقطاع «أبحث عن الإله! عن الإله أبحث!». وبينما كان كثيرون ممن لا يؤمنون بالله واقفين قربه، أثار ضحكًا. تساءل أحدهم، أتائه هو؟ وسأل آخر، هل ضل طريقه مثل طفل؟ أم هل يختبئ؟ هل فزع منا؟ هل سافر في رحلة؟ أم هاجر؟ وهكذا ضجوا وضحكوا.

قفز المجنون وسطهم وحدجهم بناظريه. صاح «أين الإله؟ [وتابع قائلًا] – سأخبركم. لقد **قتلناه** – أنتم وأنا كلنا قتلة؟ ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف» استطعنا أن نشرب البحر؟ من منحنا الإسفنج لنمحو الأفق كله؟ ماذا كنا نفعل حين فككنا هذه الأرض من شمسها؟ إلى أين تتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك نحن؟ أنتحرك بعيدًا عن كل الشموس؟ ألسنا نغرق باستمرار؟ إلى الخلف، إلى الأمام، جانبًا، أم في جميع الاتجاهات؟ هل هناك أعلى أو أسفل؟ ألسنا في تيه كما لو كنا نعبر عدمًا لا نهاية له؟ ألا نشعر بنفخة الفضاء الفارغ؟ ألم يصبح الجو أشد برودة؟ ألا يطبق علينا الليل باستمرار؟ ما الذي كان أقدس وأقوى بين كل ما ملكه العالم والذي نزف حتى الموت تحت طعنات أنصالنا: من ذا الذي سيمسح هذا الدم عنا؟...».

هنا صمت المجنون ونظر مرة أخرى إلى مستمعيه؛ كانوا هم أيضًا صامتين ويحدقون إليه ذاهلين. وفي النهاية، ألقى بفانوسه على الأرض، فحطَّمه وولى. قال «وصلت مبكرًا جدًّا» ثم قال «لم يحن وقتي بعد. ولا يزال هذا الحدث العظيم في طريقه ... لم يجد طريقه إلى أسماع البشر. فالبرق والرعد يقتضيان وقتًا، وضوء النجوم يقتضي وقتًا، والأعمال، على الرغم من أنها أُنجزت، فإنها ما فتئت تتطلب وقتًا كي تُرى وتُسمع. لا يزال هذا العمل أبعد منهم من أبعد النجوم **ومع ذلك فعلوه بأنفسهم**». وقد حكي أيضًا أن المجنون اندفع في اليوم نفسه إلى كنائس عدة وهناك تلا صلاته الأبدية لله (requiem aeternam deo). وقد جُرّ إلى الخارج وطُلب منه أن يقدم تفسيرًا،

ويقال إنه رد في كل مرة «ما هذه الكنائس في النهاية إذا لم تكن قبورًا ومدافن للإله؟»[20].

المثل نسيج غني جدًا بالأفكار. وقد أكد كوفمان[21] أن افتراض نيتشه ملحدًا بسبب هذا المثل يعني عدم إدراك هدفه الأساسي. من الواضح أن نيتشه كان ضد المسيحية والمفهوم المسيحي للإله. غير أن هدف المثل لم يكن مهاجمة الإله المسيحي. لقد نادى نيتشه بفلسفة عدمية تشاؤمية في زمن كان يحتفي بإنجازات الإنسانية العظيمة. ونيتشه هو المجنون في المثل، وقد قَدِم قبل الأوان. فالإنسانية ليست قلقة لموت الإله، فهذه مزحة. تشعر الإنسانية بأنها جاهزة لإعادة ترتيب الكون. لذلك تتلقى سيل التساؤلات بصمت ذاهل. وكل ما تبقى هو مناشدتها المسيحيين القلقين، بكل تأكيد، لأن إلههم مات.

قبل أن يدرك المجنون أنه جاء قبل الأوان، أمطر التجار والمتسوقين بوابل من الاسئلة. وهذا هو لب المثل. ما الذي سيفعلونه بعد أن لم يعد لديهم إله لدعم إطار أخلاقي (ethical) وخُلقي (moral)؟ ما القيم التي تستطيع أن تنجو من إبعاد الإله؟ لقد أراد نيتشه أن يعرف كيف يمكن الإنسانية أن تكون أخلاقية إذا كانت غايتها الوحيدة هي الإنسانية نفسها. كان معنى موت الإله أن قيمة الإنسانية تدنت. وبعبارة كوفمان «هدد موت الإله الحياة الإنسانية بأن تخسر كل أهميتها خسارة كاملة»[22].

لقد أكدت دائمًا أننا لم نصل نقطة كابوس نيتشه، كما أننا بطبيعة الحال لن نصل إلى هناك. وما نستطيع أن نراه، في غضون ذلك، أن الإيمان بالله يبقى ما بقيت الأخلاق. فحياة الله المتواصلة تؤدي إلى استمرار الاهتمام بالقيم

---

(20) تم اقتباس هذه الترجمة في: Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. (Princeton: 1974), p. 97.

والنقاش الذي يلي يسير على خطى كوفمان (ص 96-102).

(21) والتر أرنولد كوفمان (Walter Arnold Kaufmann) (1921-1980): فيلسوف ومترجم وشاعر أميركي ألماني المولد، اشتهر بترجماته بعض الفلاسفة الكبار إلى اللغة الإنكليزية خاصة نيتشه. (المترجم)

(22) Ibid., p. 101.

والأخلاق. وإذا تابعنا تحليل نيتشه، فإننا نجد أنه ما دام الإله حيًا، تستمر قدرتنا على الجدل والنقاش في ما يشكل الحياة الطيبة. بعبارة أخرى، يعد الغرب مجتمع أخلاق، وهو مفهوم سنواصل دراسته في الفصل التالي.

لقد كان هدف هذا الفصل الأساسي أن نبين كيف كانت الحقبة الفيكتورية زمنًا شهد دعم الكنيسة وحضورها بشكل استثنائي. كان القرن التاسع عشر ذروة في تاريخ المسيحية المتموج. وكان السبب هو الجهد الهائل الذي بذلته الكنيسة في التبشير. وقد ركزت على أداتين بارزتين للتبشير، الزيارة المنزلية وكراسات الدعاية الدينية. كانت هاتان الأداتان جزءًا من ثقافة أوسع جلبت الناس إلى الكنيسة بأعداد كبيرة. وإلى جانب هيمنة الثقافة المسيحية الإنجيلية، رأينا أن العلمانية المنظمة أخفقت في تثبيت موطئ قدم مهم في الثقافة الغربية. كانت المجتمعات العلمانية ثانوية في الحياة الاجتماعية، كما لا تزال حتى في زماننا هذا. كان تأثير الأفكار في المجتمع أهم. غير أن ما بينته هو القدرة اللافتة للمسيحية على تبني تقريبًا أي مجموعة من الأفكار والمعتقدات وتحويلها. وفي النهاية، وقفنا عند إعلان نيتشه، السابق لأوانه، موت الإله. وقد أكدت أن نيتشه كان محقًا من ناحية واحدة، أعني أن الإيمان بالله يستمر جنبًا إلى جنب مع الاهتمام بالأخلاق. ففي صميم المجتمعات التي تؤمن بالله أسئلة أخلاقية. وذلك هو وضع المجتمع العلماني الغربي، كما نستكشفه في الفصل الأخير.

الفصل التاسع

مجتمع الأخلاق

غاية هذا الكتاب أن يصف هوية للمجتمع الغربي الدينية. ومن خلال فحصي لنقاط معينة في التاريخ المسيحي، أعيد تأويل ما نعنيه عندما نصف الغرب بأنه علماني. إن غاية هذا الفصل هي أن نجمع التحليل والنقاش الواردين في الفصول السابقة، كي نخلص إلى وصف متناسق للمجتمع العلماني الغربي. وسألخص، في المرحلة الأولى، استنتاجاتي التي خلصت إليها حتى الآن. وهذا يستلزم العودة من جديد إلى الأفكار الأربع الأساسية التي عرضتها في الفصل الأول. وبعدها، سأفحص بتفصيل مسألتين. تتعلق **الأولى** بالسؤال عن معنى الليبرالية باعتبارها طريقة مسيحية للالتزام بالأخلاق. هل نقول فقط إن جذور الليبرالية توجد في المسيحية أم نقول إن الأخلاق الليبرالية تبين، بطريقة من الطرق، واقعًا مسيحيًا مستمرًا؟ في رأيي أننا نحتاج إلى التفكير في الليبرالية باعتبارها تعبيرًا مسيحيًا معاصرًا عن الحياة الأخلاقية. بعد ذلك، سأتابع لأفحص النقد المهم الذي يُوجه إلى فكرة أن الليبرالية والمسيحية يجب أن تدمجا دمجًا محكمًا. فهناك لاهوتيون مؤثرون ومهمون يؤكدون أن الكنيسة تمثل إصلاحًا لعلاج المجتمع الليبرالي الغربي. تتلخص الليبرالية في أنانية وفردانية منفِّرة ومهتمة بالمصلحة الذاتية، وهي فردانية أخفقت في أن تقدم للناس فكرة أكيدة عن أسس الخير المشترك. في مقابل ذلك، تمثل الكنيسة جماعة تزود الناس بالمهارات والفضائل التي يحتاجون إليها ليحيوا حياة أخلاقية. وإذا كان هذا دقيقًا، سيستحيل دمج المسيحية والليبرالية الذي أقترحه. لهذا لا بد من دراسة هذه الآراء بحذر. بعد ذلك، سأجمع شتات هذا النقاش في المبحث الأخير من الفصل بتقديم خلاصة للهوية الدينية للمجتمع العلماني الغربي. والعنوان الذي أقترحه لوصف الغرب أنه مجتمع أخلاق.

بدأت هذا الكتاب بأربعة اقتراحات. ويجدر بنا أن نوجز هذه الاقتراحات كي نتذكر النقطة التي وصلنا إليها حتى الآن. تبين الأولى أن تاريخ المسيحية يتبنى الثقافات الدينية المحلية ويحوِّلها. وهذا يصدق بصورة خاصة عندما تكون هذه الثقافات متجذرة بين السكان المحليين تجذرًا شديدًا يجعلهم يقاومون اجتياح الكنيسة لهم. وقد دعا أنطون فيسلز هذا المسار المتعلق بالتبني والتحويل، التأقلم الثقافي المستمر. ونتيجة هذا التأقلم الثقافي فإن المسيحية تتميز بهوية مرنة؛ فالمسيحية في حالة تجدد وتغير دائمين. ويمثل الاحتفال بعيد الفصح مثلًا مهمًا على هذا المسار. ففي بعض البلدان الأوروبية الشمالية يشبه هذا الاحتفال مهرجان الإلهة أوستارا. كانت احتفالات المهرجان تجري في فصل الربيع، وكانت تركز على الولادة المتجددة والخصوبة والحياة الجديدة. ويمكننا أن نفترض أن المسيحية بينما كانت تنتشر إلى هذه البلدان، عجزت عن إزالة الارتباط المحلي القوي بتلك الإلهة. لذلك تبنت المعتقدات المرتبطة بعبادتها وحولتها إلى معتقدات مسيحية. وسيكون لهذا المسار تأثير عكسي أدى إلى تعديل المعتقدات المسيحية. وكما أن التأقلم الثقافي المستمر سمة دائمة في المسيحية، فإن هويتها تتغير باستمرار. وأحد الأسئلة التي تنتج عن هذا بالنسبة إلى الكنيسة هو، أين يحدث هذا التأقلم الثقافي اليوم وكيف؟ وجوابي أن تطور الأيديولوجيا الليبرالية في الغرب هو أحد الأمكنة.

وقد أكدت بعد ذلك أن البحث في العصور الوسطى أظهر أوجه شبه في المعتقدات والممارسات المسيحية بين العصور الوسطى وعصرنا الحالي. لقد ركزت الدراسة على المعتقدات الشعبية، وقد وجدت أن الناس العاديين استطاعوا ابتكار مجموعة من المعتقدات كانت تعمل بطريقة فاعلة في حياتهم. ولا سيما أنه كان للمسيحية وظيفة تقنية منحت أمل الشفاء الطبي فضلًا عن الحماية من الظواهر الطبيعية الخطرة. لذلك كانت الشموع المباركة تُضاء سلفًا وتوضع في النوافذ خلال العواصف الرعدية، وكان البحارة يثنون العملات المعدنية عندما يعلقون في العواصف، وكان المرضى يجتازون مسافات طويلة لطلب العلاج في مزارات القديسين. إلى جانب هذا امتاز الدين القروسطي بأن الكثيرين كانوا يمارسون إيمانهم بالإنابة. لقد رغبوا في أن يكون الناس مسيحيين

ملتزمين وناشطين من أجلهم، وكانوا يريدون كنيسة مقدسة وطاهرة، لكنهم لم يودوا أن يشاركوا بأنفسهم ولم يتوقعوا ذلك. كان القديسون أهم ما يستطيع الناس العاديون التوجه إليهم لطلب المساعدة. وكانت أعمالهم الصالحة سبيل الموافقة والحماية الإلهيين، لذلك تودد الناس إليهم لنيل تأييدهم. وقد تأسس نظام الغفران (indulgences system) على قداسة القديسين القوية. غير أن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة التي عمل الدين من خلالها بالإنابة. فقد كان بعض الناس يدفع المال لآخرين ليحجوا نيابة عنهم، وغالبًا ما كان هذا يُطلب في الوصايا، كما كان مهمًا أن يفوا بجميع الواجبات المقدسة قبل أن يواجه المرء حكم ربه. وقد لاحظت أيضًا أن الناس القروسطيين التزموا بالأخلاق المسيحية. فتؤكد «أعمال الرحمة السبعة» أهمية الأخلاق. لقد اهتم جميع الناس تقريبًا بفقراء المجتمع. ومن جديد، ربما كان ذلك مؤثرًا لأنه اعتبر ضروريًا للخلاص، أو ربما كان بدافع شعور حقيقي مع معاناة الفقراء.

وقد بحث اقتراحي الثالث في أحداث التنوير. فتبين أن الذهنية العلمية هي التي ظهرت خلال التنوير. فقد أصبحت هذه هي الذهنية التقنية الجديدة للمجتمع الغربي بعد أن حلت محل المسيحية، ولا تزال إلى الآن. ويرجع فضل الطريقة الجديدة في فهم العالم إلى نيوتن الذي استند إلى منهجية تجريبية قائمة على الرياضيات والملاحظة والتجربة. وهي المنهجية التي أطاحت النظام الديكارتي الذي كان مهيمنًا في السابق على العلم. وكان فولتير مؤثرًا في تعزيز شهرة نيوتن بالترويج لعمله. ولم يؤد تطوير الذهنية العلمية إلى نهاية الإيمان بالله. وعلى الرغم من الهجمات التي شنَّها فولتير وآخرون على الكنيسة، فإن الإيمان بالله لم يختفِ. وهذا يعني أن لمعظم الناس ذهنية مزدوجة، فالذهنية العلمية تتعايش مع استمرار الإيمان بالله، وكان نيوتن نفسه الشخص الذي مهد الطريق. إن ما لدينا بعد التنوير، على الرغم من النزعة القوية المعادية للإكليروسية، ولا سيما في بلدان مثل فرنسا، ذهنية مزدوجة: فهي علمية، من ناحية، وتقر من ناحية أخرى، بشكل من أشكال الوجود الإلهي على حد سواء.

بعد ذلك فحصت بعض خلاصات المنظرين السياسيين الذين درسوا الجذور التاريخية للنظرية الليبرالية. وقد أكدوا أن الليبرالية تنبع من المسيحية وهي تعبير عنها. أما الفردانية التي هي جوهر الليبرالية، فتطورت من الفكرة المسيحية أننا جميعا أبناء الله. ويبقى السؤال عما إذا كان هذا التحليل المسيحي لليبرالية مجرد إرث تاريخي أم أنه واقع معاصر مستمر. وهذا ما سأناقشه لاحقًا في هذا الفصل. أما الخلاصة التي توصلت إليها الآن فهي أن التقليد الليبرالي لا معنى له إلا بسبب هويته المسيحية.

أما الاقتراح الرابع والأخير فهو أن الحقبة الفيكتورية كانت زمن زيادة الإيمان والممارسة المسيحيين زيادة استثنائية. وكان هذا نتيجة مجهود تبشير هائل بذلته جماعات المتطوعين في القرن التاسع عشر. لقد نظموا برنامجًا لزيارات المنازل، وكان هذا يستلزم تقسيم الشوارع وطرق الأبواب وتسجيل ما وجدوا، فمع زيارة المنازل بذلوا جهدًا كبيرًا لنشر الأدب المسيحي، فوزعوا كمية ضخمة من الكراسات القصيرة التي تدعو إلى حياة أخلاقية وتضم أيضًا مقتطفات من الكتاب المقدس. إلى جانب ذلك نشرت مجلات فيها قصص عن معاناة المتهتكين ونهاياتهم السيئة في مقابل مكافأة الطيبين. وكانت النعوات في الصحف تحقق الغرض نفسه إذ كانت تمدح المرأة الصالحة. وكانت نتيجة كل من الزيارة ونشر المطبوعات وتوزيعها تحويل الأمة إلى المسيحية. وكانت النتيجة تردد أعداد كبيرة على الكنيسة، وهيمنة ثقافة مسيحية ركزت بصفة خاصة على هوية النساء الدينية والثقافية. وكانت الصورة الشائعة للمرأة الصالحة صورة عن النظافة والاقتصاد وحياة الاتزان والتقوى. وما إن تداعت هذه الصورة في ستينيات القرن العشرين، حتى تراجعت مستويات الذهاب إلى الكنيسة تراجعًا سريعًا.

أيًا كانت فترة التاريخ المسيحي التي تلت هذا المجهود الشامل لنشر المسيحية كان لا بد من أن تبدو تراجعًا. ومع ذلك فإن ما نشهده اليوم في الحقيقة قد يكون فقط مجرد رجوع إلى مستويات أكثر اعتيادية من الولاء للكنيسة ودعمها. إن مستوى الإيمان والممارسة المسيحيين الآن مساويان

للحقبة القروسطية إذا أخذنا العوامل المحلية في الاعتبار. ويمكن أن تشمل هذه العوامل المحلية دورَ الجماعة (community role) والدورَ الاجتماعي (social) المهم الذي كانت تؤديه بعض الكنائس في العصور الوسطى. أو ربما كان سبب تدني الحضور غياب كاهن أو عدم وجود كنيسة وقس ناشط. كما أن «الحروب الثقافية» في الولايات المتحدة الأميركية مثل آخر على تأثير العوامل المحلية في بروز ثقافة مسيحية، أو في الأقل على الأعداد المسجلة للمترددين على الكنيسة. لكن إذا حسبنا الاستثناءات التي تأخذ هذه الظروف المحلية في الاعتبار، فإن حياتنا الدينية مشابهة للحقبة القروسطية وتختلف اختلافًا كبيرًا عن العصر الفيكتوري.

لقد قادني هذا إلى وصف التاريخ المسيحي بصفته تعاقب القمم والمنخفضات. إنه أشبه بتاريخ متموج، بدلًا من تاريخ ارتفاع أو انخفاض خطيين. وفي هذا الشأن يكتب البروفيسور ديفيد مارتن[1] ما يشبه ذلك في كتابه الأخير عن العلمنة[2]، فيؤكد أن العلمنة ليست «سيرورة أحادية الجانب» تحدث مرة واحدة وإلى الأبد. بدلًا من ذلك، من الأفضل التفكير «في أن نشر المسيحية موجات متعاقبة تليها أو ترافقها تراجعات». كانت هناك أربع لحظات أساسية في التاريخ المسيحي. يؤكد مارتن قائلًا:

> أولًا، حدّدتُ نشر المسيحية الكاثوليكي في صيغتين: تحويل الملوك (ومن ثم الشعوب)، وتحويل الجماهير المدينية بواسطة الرهبان. بعدها حدّدتُ النشر البروتستانتي للمسيحية في صيغتين: سعت إحداهما إلى توسيع نظام الرهبنة (monasticism) ليشمل جميع المسيحيين لكن مع جمعهم في الأمة بفعالية، وتحققت الصيغة الأخرى في خلق بنيات فرعية إنجيلية وتقوية (Pietist). وقد تداعت هذه الأخيرة مؤخرًا، لذلك نسير مباشرة في أعقابها[3].

---

(1) ديفيد مارتن (David Martin) (1929–2019): قس أنغليكاني وعالم اجتماع بريطاني اهتم بنظرية العلمنة وسوسيولوجيا الدين والمذهب الخمسيني والسياسة في أوروبا المعاصرة. (المترجم)

(2) David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory* (Aldershot: 2005).

(3) Ibid., pp. 3-4.

يوضح طقس العمادة هذه النقطة. فالعمادة، في المراحل الأساسية من التاريخ المسيحي، هي طقس قبول الانخراط في عضوية تجمعات مختلفة. لذا قد تكون عمادة باعتبارها حق الجميع وانخراطًا في عضوية العالم المسيحي، أو قد تكون هناك عمادة للدخول في الأمة، أو عمادة للدخول في عضوية طائفية فرعية. فتاريخ مارتن عن القمم والمنخفضات يسلط الضوء على نقط تاريخية متعاقبة من تحليلنا نحن. وهذا سببه تركيزنا على الدين الشعبي وعلى الوضع في الغرب، الذي تم توضيحه من خلال الممارسة والإيمان الدينيين في المملكة المتحدة. لكن مبدأ تحليل الحركة التاريخية المسيحية بصورة القمم والمنخفضات هو نفسه.

علاوة على ذلك، أشرت إلى أن نيتشه وضح الصلة بين الإيمان بالله والقيم الأخلاقية. وقد استعمل نيتشه مثل المجنون الذي يعلن وفاة الإله ليبين وجهة نظره. فإذا أزلنا الإيمان بالله سنخسر القدرة على صياغة أحكام أخلاقية. هكذا يبقي الإيمان بالله المبادئ والقيم التي تدعم المجتمع.

حتى الآن تتفق وجهة نظر نيتشه مع تحليلي. فهي، إلى جانب الاستنتاجات من الفصول الأخرى، تجعلنا نصف المجتمع الغربي بأنه مجتمع أخلاق. وسأتابع في هذا الفصل لأصف وصفًا أكثر تفصيلًا ما أعنيه بمجتمع الأخلاق. إن ما أؤكده، باختصار وبشكل مباشر تمامًا، هو أن المجتمع الغربي مجتمع أخلاق، لأن الأسئلة الأخلاقية تشغله بشكل أساسي. ويتجلى ذلك الآن في الخوف من أن تكون النظرية الليبرالية، وتجلياتها في السياسة الغربية، قد أدت إلى النسبية. ذلك أن الليبرالية فقدت، أو لم يكن لديها، ركيزة لما يؤسس السلوك الخيّر، وتمنح الأفراد الآن إذًا أن يفعلوا كل ما يرونه الأفضل. يُدين بعض المسيحيين المجتمع الليبرالي بسبب افتقاره إلى التوجيه الأخلاقي، ويريدون أن يرجع إلى فكرة الخير المشترك. وهم يريدون تحديد ما هي الحياة الطيبة، وهي الفكرة التي يجب أن تشكل بعد ذلك المجتمع المعاصر مقتفية أنموذج الكنيسة. وهذه محاولة لتصحيح الاتجاه المعادي للمسيحية الذي يتبناه ليبراليون مهمون. لكن، إذا كانت الليبرالية نفسها تعبيرًا عن المسيحية، فإن هذا

النقاش يصبح نقاشًا داخليًا عن التأقلم الثقافي مع الليبرالية. إنه نقاش لاهوتي، على الرغم من أن الاهتمامات العقائدية غائبة.

السؤال الأساسي هو عن عملية التثاقف بين المسيحية والليبرالية؛ إذ يؤدي التحليل التاريخي لكيفية تحرك المسيحية بين المجتمعات والثقافات المختلفة إلى القول إن هذين الموقفين معًا تعبيران عن نمطين مختلفين من التأقلم الثقافي. لقد تأقلمت مجموعة معينة تأقلمًا قويًا من الناحية الثقافية مع الليبرالية. أما الأخرى فترفض الأيديولوجيا الليبرالية، على الرغم من احتجاجها بالعكس في بعض الأحيان. تتأقلم المجموعة الأخيرة ثقافيًا مع النظرية والسياسة المناهضتين لليبرالية، وأكثر مما شاعت هذه الأفكار في أشكال المسيحية السابقة على للعصر الحديث. بعبارة أخرى، إن الاختيار داخل مجتمع الأخلاق هو اختيار للقيمة التي يجب أن تُبنى على القيم والمعايير الليبرالية. وسأؤكد أن إحدى السمات المميزة للمجتمع العلماني الغربي هي الدعم الشعبي للأخلاق الليبرالية. وهذا مرتبط بالإيمان بالله، وهو تعبير عن الهوية المسيحية.

من أجل فحص هوية مجتمع الأخلاق سأتناول مسألتين اثنتين: **أولًا**، سأبحث في السؤال الذي سلطنا عليه الضوء سابقًا والذي يتعلق بما إذا كانت ليبرالية المجتمع الغربي نتاج إرث مسيحي تاريخي أم تعبيرًا معاصرًا عن المسيحية. وهذا ضروري إذا كان لي أن أؤكد أن للمسيحية هوية حديثة ومتأقلمة ثقافيًا مثل الأخلاق الليبرالية. وسأناقش، **ثانيًا**، حجج الذين لا يتفقون مع تحليلي. وبصفة خاصة، سأتناول آراء الذين يعتقدون أن هناك تمييزًا مهمًا بين المسيحية والمجتمع الليبرالي.

الليبرالية والأخلاق المسيحية

ماذا أعني عندما أقول إن النظرية الليبرالية مسيحية؟ هل من السهل أن نقول إن المنظرين الليبراليين الأوائل كانوا مسيحيين، وبالتالي فإن الليبرالية نشأت في سياق مسيحي؟ أم أنها محاولة لقول أكثر من هذا؟ هل يجب أن نفكر في

الليبرالية باعتبارها شكلًا من أشكال المسيحية أم تعبيرًا عنها؟ أرى أن الليبرالية هي التوجيه الأخلاقي الذي بواسطته يُمنح معظم الناس في الغرب معنى لإيمانهم بالله. يؤمن الناس بالله ويسعون إلى أن يكونوا خيّرين. والليبرالية هي الطريقة التي يحققون بها ثاني هذه الأهداف.

لا بد في البدء من الإشارة إلى خطر مناقشة العلاقة بين المسيحية والليبرالية، ذلك أنها يمكن أن تعْلق في تعريفات مفصلة جدًا. ولن يخدم ذلك أهداف هذا الكتاب، أي فهم هوية الغرب الثقافية والدينية. لذا من الأفضل أن نبعد كل ما يُحتمل من التباسات، وننظر بعد ذلك في ما يمكن إضافته إلى التحليل. تؤكد النقطة **الأولى** أنني لا أقترح أن جميع المدافعين عن النظرية الليبرالية هم مسيحيون قطعًا. فلست مضطرًا إلى أن تكون عضوًا في الكنيسة أو تصرح بإيمانك بالله أو أن تكون مسيحيًا كي تكون ليبراليًا، إذ يمكن أن تكون ليبراليًا وملحدًا. وإذا كان منظّر ليبرالي ما ملحدًا، فإن هذا لن ينتقص من حجتي.

ثانيًا، ليس جميع المسيحيون ليبراليين. فمن الممكن أن تكون مسيحيًا وملتزمًا أشكال حكم سلطوي وإزالة حقوق الإنسان الفردية. تتمتع كنيسة إنكلترا بإعفاءات مهمة من قانون العمل في المملكة المتحدة، وهذا بمثابة اعتراف بأن موقفها استثنائي في ما يتعلق بالسياسة الليبرالية. والأمثلة من التاريخ كثيرة عن الجمع بين معاداة الليبرالية والمسيحية. إضافة إلى ذلك، ليس السؤال عما إذا كان المسيحيون جميعًا ليبراليين أو أن الليبراليين جميعًا مسيحيون من الأسئلة التي أحاول معالجتها. إنه سؤال لا يتصل مباشرة بقضيتي.

إن الأسباب التي تجعل هذه التوضيحات ضرورية هي أن من السهل جدًا إحداث الأذى بجعل الأفراد يتلاءمون مع هوية يودون رفضها. غير أن غرضي ليس التوصل إلى نتائج بشأن تفكير أفراد قلائل، ولا سيما في الجامعة. إن عمل هؤلاء مهم، وقد ساعد على تطوير تحليلي؛ غير أن غرض هذا الكتاب ليس تسليط الضوء على بعض الأخطاء التي ارتكبها من لا يصفون أنفسهم بالمسيحية أو الليبرالية. إن ما أسعى إليه هو أن أصف ثقافة وجهة نظر

الأغلبية. يتعلق الأمر بالهوية الدينية لـ 70 في المئة تقريبًا ممن يؤمنون بالله، لكنهم ليسوا مرتبطين ارتباطًا رسميًا بالكنيسة، وتلك الهوية هي ما أسعى إلى فهمه ووصفه. إن الثقافة التي تشكل رؤى هؤلاء الناس يمكن أن تدعى ثقافة مسيحية. وما ينتج من هذا هو تغيير التعريف الذي يحدد ما يشكل الإيمان والممارسة المسيحيين.

تتعارض مع ممارسة الكنيسة موخرًا محاولة إعادة تعريف العقيدة المسيحية من خلال خفض الحد الأدنى من تلك الممارسات. لقد كان هناك ميل لجعل معيار الهوية المسيحية أعلى منه في أي وقت مضى. يلاحظ ديفيد مارتن أن المسيحيين بعد نهاية العالم المسيحي «أزالوا المانع في ما يتعلق بالمعنى الحقيقي لأن تكون مسيحيًا، وبذلك منعوا تبني المعتقد»[4]. لقد اعتُبر الناس علمانيين لأنهم لم يحققوا «أداء النخبة البارع». أما المكان الوسط بين الإخلاص المسيحي الملتزم والإلحاد المناضل، فقد استُبعد من الكنيسة. واعتبر هؤلاء الناس علمانيين. لقد فعل الإنجيليون ذلك بتأكيد الحاجة إلى تجربة حقيقية وإلى تغيير الحياة. أما الكاثوليك ففعلوا هذا من خلال التأكيد على أهمية الصلاة الشخصية والالتزام بالقربان المقدس. ومن شأن هذا أن يجعل أي محاولة تسعى إلى إعادة نشر المسيحية أشد صعوبة بلا شك. لكننا نستطيع أن نشرع في تغيير العتبة. فإذا كان شرط الهوية المسيحية هو التزام التعبير المعاصر عن الأخلاق المسيحية من خلال الليبرالية، فسينتمي أناس أكثر بكثير. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو التالي: هل نمتلك الأسس التي تسمح بوصف الأخلاق الليبرالية بأنها مسيحية وكما هي منتشرة في المجتمع الغربي؟

إن إحدى الصعوبات المرتبطة بتحليل انتشار الأخلاق المسيحية الليبرالية هي أنها تجتاح ثقافتنا إلى درجة أننا قد لا نلاحظ حضورها. لقد أصبحت الليبرالية أمرًا مسلمًا به، ما يعني أن بإمكاننا أن نهمل التأثير العظيم الذي تمارسه على تفكيرنا الأخلاقي. وعندما نطلق تصريحات لا تسترشد بهذه

---

(4) Ibid., p. 119.

القيم والمبادئ، حينئذ فقط يتضح انتشارها[5]. ومن حسن الحظ أن عمل جون غراي، الذي سبقت الإشارة إليه، **كلاب من قش**، ينهض بمهمة كهذه[6]. وإذا فحصنا أفكاره ندرك حجم التأثير الذي تمارسه الأخلاق الليبرالية.

يؤكد غراي أننا يجب أن نفكر في البشر باعتبارهم حيوانات مثلهم مثل أي حيوانات أخرى، وهذا نتيجة نظرية داروين عن التطور. فقد أكد داروين، بنجاح بحسب غراي، أن ما يهيمن على الحياة الإنسانية ويوجهها هو الرغبة في النجاح التطوري. وفي هذا يشبه البشر الحيوانات الأخرى تمامًا. والفكرة التي تزعم أن البشر يتمتعون بوضع خاص ليست سوى أسطورة سابقة على داروين. فالقول إن للبشر وضعًا خاصًا هو أسطورة مسيحية فككتها الداروينية[7]. ولهذا الأمر سلسلة كاملة من النتائج. وعندما نفحص هذه النتائج سوف نرى ما قد يبدو عليه مجتمع غير ليبرالي. يقدم غراي صيغة من صيغ العدمية التطورية (evolutionary nihilism) باعتبارها بديلًا لليبرالية.

علاوة على ذلك، فإن من العقائد الأساسية للعدمية التطورية تلك التي تقول إن البحث عن الحقيقة ترف. وهي عقيدة تحمي البشرية من اليأس الذي تسببه العدمية، وهذه استراتيجية تقي الكائنات البشرية من إدراك أن لا هدف للحياة غير بقاء الأنواع ما دام ذلك يناسب طرائق أعمال الأرض. وسوف يتخلى البشر عن أشكال الترف هذه في أوقات الشدة. حينئذ ستكون غايات الناس حماية ذرياتهم والانتقام من أعدائهم و«إطلاق العنان لمشاعرهم». وهذه الأمور ليست عيوبًا في البشر، فهم لا يستطيعون أن يتغيروا أو يتحسنوا بواسطة العلم أو العقل. إنها ميزاتهم، وهم ليسوا أكثر من نتيجة منطقية للاعتراف بأن البشر عبارة عن آلات بقاء[8].

هناك فكرة ثانية أساسية تفيد أن الأخلاق أسطورة إنسانية مستمدة من

---

(5) دافع مارتن عن النقطة نفسها. يُنظر: Ibid., p. 75.

(6) John Gray, *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals* (London: 2002).

(7) Ibid., p. 26.

(8) Ibid., p. 28.

خرافات اليهودية والمسيحية. ثم إن الناس لن يكونوا أخلاقيين في أوقات الشدة، وسيسعون إلى البقاء. يروي غراي قصة رومان فريستر (Roman Frister) كي يوضح النقطة[9]. تعرض فريستر للاغتصاب من حارس ألماني في مخيم تجميع نازي. وبعد ذلك، سرق الحارس قبعة فريستر لأنه كان يعرف أنه إذا ظهر سجين من دون قبعة في الاستعراض سيُعدم رميًا بالرصاص. وبذلك يضمن أنه لن يُبلغ عن الجريمة. ومن أجل البقاء، سرق فريستر قبعة سجين آخر، فتم إطلاق النار على السجين الثاني خلال استعراض الصباح. يحكي فريستر عن مشاعره لحظة الإعدام، لم تكن إحساسًا بالذنب أو العار أو الندم. لقد كان سعيدًا بكونه بقي حيًا، وبكونه نجا. وغاية غراي أن يقول إن ما نعتبره أخلاقًا يعطل في أوقات الشدة. ففي مثل هذه الأوقات، تبرز الطبيعة البشرية على حقيقتها فلا تخضع لأي قانون في سبيل بقائها.

يصف غراي البشر بأنهم قتلة طبيعيون. ويدعي أن «الإبادة الجماعية عمل إنساني مثل الصلاة أو الفن». ليس البشر وحدهم قتلة، فالقردة عنيفة، ولو كانت مزودة بالتكنولوجيا البشرية، لقتل بعضهم بعضًا بأعداد كبيرة مثلما يفعل البشر. ويذكر غراي أن «البشر حيوانات صانعة للسلاح مع ولع لا حدود له بالقتل»[10]. وثمة بطبيعة الحال أدلة كثيرة على القتل البشري، يورد غراي قائمة لدعم فكرته. وهي تشمل النازيين وستالين ورواندا.

التوضيح الأخير الذي سنعرضه هو بحث غراي في الإرادة. ويؤكد غراي بادئًا بالفيلسوف شوبنهاور[11]، أن لا وجود لما يسمى العقل[12]. هناك فقط الإرادة الإنسانية، وهي إرادة تسعى إلى ممارسة القوة وفرض الهيمنة، ونحن

---

(9) Ibid., p. 89.

(10) Ibid., p. 92.

(11) آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1788-1860): فيلسوف ألماني اشتهر بخروجه على التيار العام للفلسفة الأكاديمية وبتشاؤمه من الطبيعة البشرية التي تقود الإنسان، باعتباره كائنًا مريدًا، إلى المعاناة والتعاسة (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0 (London and New York: Routledge, 1998), p. 773). (المترجم)

(12) Gray, *Straw Dogs*, p. 44.

نستعمل العقل لخدمة هذه الإرادة. تساعدنا فكرة العقل في كفاحنا من أجل البقاء والنجاح. لكن العقل ليس مستقلًا ولا يقود إلى الحقيقة. أما إرادتنا فنوظفها لنضمن بقاءنا التطوري.

ليست الغاية من عرض هذه الأمثلة أن نبدأ نقاشًا بشأن العدمية التطورية. فهناك بلا شك كثير من الفلاسفة واللاهوتيين الذين يرغبون في تأكيد أن غراي يهمل الكثير مما يعد رائعًا في أخلاق البشرية. وسوف يودون عرض أمثلة عبر التاريخ عن الكرم والإيثار البشريين، بما في ذلك أمثلة من الهولوكوست طبعًا. وهناك أيضًا كثيرون يجدون تحليل غراي مروعًا. غير أن هدفنا ليس أن نقرر ما إذا كان غراي على حق، وإنما أن نبين مدى دعم القيم الليبرالية لمعايير الحياة الاجتماعية الغربية. ففي المجتمع الغربي المعاصر، يعتقد معظم الناس أن هناك ناموسًا أخلاقيًا يشكل السلوك البشري، وأن القيم الأخلاقية حقيقية ومهمة وليست أسطورة أو خرافة كي يتم إهمالها لأن بقاءنا يشغلنا. كما يعتقدون أن المجتمع يمكن أن يتقدم، وأن هذا التقدم يحقق بالتعليم والعلم. وتضفي فكرة التقدم الشخصي والاجتماعي معنى على الحياة. ويعتقدون أن البشر أفراد يجب أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم. ولا بد من قياس الأفعال الإنسانية بناموس أخلاقي معين، فالبشر ليسوا مجرد نوع آخر من أنواع الحيوان. يسمح هذا الناموس الأخلاقي للبشر بأن يحيوا معًا في المجتمع، الذي يعد في حد ذاته مثلًا على طبيعة البشر الاجتماعية. فنحن لا نختار أن نعيش وحدنا، منكبين فقط على العمل الذي يخدم المصلحة الذاتية. إننا نختار أن نحيا معًا ويساعد بعضنا بعضًا. والمجتمع الغربي فخور بعطفه وكرمه تجاه أفراده وتجاه الناس في بلدان أخرى. وهذا ليس تعريفًا لليبرالية مستمدًا من كتاب تعليمي. لكن رفض غراي العدمية أو وصفه بأنه عدمي، يبين كيف أن الأخلاق الليبرالية تدعم قيم المجتمع الغربي الثقافية والأخلاقية.

المهم في نقاشنا هو أن هذا التأثير الثقافي تأثير معاصر. إن وصف البشرية بالطريقة العدمية التي وصفها بها غراي يثير نقدًا واسعًا. يكشف رفض موافقة غراي مدى إلمام معظم الناس في الغرب بالقيم والمبادئ التي يريد غراي رفضها،

وما يعنيه هذا أن الأخلاق المسيحية، كما يتم التعبير عنها في قيم المجتمع الليبرالي، أكثر من مجرد إرث تاريخي، إن لها وجودًا فاعلًا وحقيقيًا في المجتمع الغربي. إذًا، حياة الغرب المعاصرة شكلتها قيم أخلاقية مسيحية يمكن تحديدها.

هناك نقطة أخيرة لا بد من توضيحها في بحثنا عن العلاقة بين المسيحية وأخلاق المجتمع الليبرالي. لقد لوحظ أنني أتحدث عن مجالات معقدة إلى جانب مجموعة واسعة من التعريفات والتواريخ الطويلة. لقد صغت مناقشاتي في حدود عامة جدًا. وهذا يعني أنني أهملت تفاصيل كثيرة عن كيفية تطور الليبرالية وتمييزها من الإنسانوية. وهناك سؤال عما إذا كان هذا الأمر مشروعًا. ربما لا تكون دقيقة أو مفصلة بما يكفي طريقتي في عرض الليبيرالية والإنسانوية والمجتمع الغربي العلماني بالطريقة التي فعلت. وهذا نقد صحيح بمعنى من المعاني، فأنا لم أقدم أدلة تشير إلى أن فكرة حرية التعبير أو الديمقراطية البرلمانية نتاج الفكر اللاهوتي المسيحي. على سبيل المثال، لا وجود لصلة مباشرة بين الحق في التجمع والإيمان بالخطيئة الإنسانية، كما أنه صحيح أيضًا أنني دمجت الإنسانوية بالليبرالية. إضافة إلى ذلك، تحدثت عن المجتمع الغربي باعتباره مجتمعًا ليبراليًا، في حين يدعي البعض أنه رفض بعض السمات الأساسية التي تميز الليبرالية الصحيحة بشكل تام.

إن ما فعلته، بدلًا من ذلك، أنني كتبت بشكل عام عن المجتمع الليبرالي وعن القيم والمبادئ الليبرالية. وبالمثل، قمت بالشيء نفسه بالنسبة إلى الإنسانوية والمسيحية. وسبب هذا أنني أسعى إلى تحليل ثقافة الغرب العامة والشعبية ومناقشتها. وهذا ليس تحليلًا للنظرية الليبرالية في أي من صورها الخاصة. إنه، عوضًا عن ذلك، قصة عن مجتمع يدعو نفسه على العموم المجتمع الليبرالي؛ لهذا فان استعمالي المصطلحات بشكل عام يعكس اهتمامي بالبحث في المجتمع ككل، كما تعكسه ما يُعتقد أنها قيم ثقافية. وهذا عمل خطر لأنه سيؤدي إلى انطباعات عامة جدًا، غير أن قيمته تكمن في المجتمع الغربي بطرائق في كونه يمكننا من التفكير بطريقة مثمرة وجديدة. وأظن أن تلك التعميمات تساعد في هذا النقاش.

أوجزت في المبحث الأول من هذا الفصل ما صغته حتى الآن في هذا الكتاب. وبعد ذلك، أكدت أن المجتمع الغربي تأثر بالأخلاق المسيحية من خلال قبوله القيم والمعايير الليبرالية، وقد أوضحت هذه النقطة بشكل سلبي. ذلك أنني وقفت عند فلسفة رفضت المبادئ والقيم الليبرالية المهيمنة، وهذه الفلسفة كانت بعيدة تمامًا مما يؤثر في النقاش العام في المجتمع الغربي ويهيمن عليها، ما جعلها تبرز الأهمية المتواصلة للقيم الليبرالية المسيحية. وسوف تكون هذه النقطة موضوع جدل بين من يدافعون عن وجود تمييز كبير بين المجتمع الليبرالي والكنيسة. وفي المبحث التالي من هذا الفصل، سأبحث في هذه الأفكار المتضاربة.

فلتكن الكنيسة هي الكنيسة

كثيرًا ما يُنتقد التكامل الذي أقترحه بين المسيحية والليبرالية، وهو انتقاد يأتي ممن يؤكدون وجود صدام أساسي بين هاتين المجموعتين من المعتقدات. يؤكد هؤلاء أن دور الكنيسة هو أن تكون بديلًا من النظام السياسي الليبرالي المهيمن في المجتمع الغربي، وهذا هو دورها السياسي. وما أقترحه أنا سيحول دون هذا الدور المعارض نظرًا إلى طريقة مزجنا المسيحية بالفكر الليبرالي. في هذا الموقف النقدي يعد اللاهوتي الأميركي، البروفيسور ستانلي هاورواس[13] أكثر المفكرين تأثيرًا. وسأبدأ بتحليل نقده النظام السياسي الليبرالي الغربي[14].

إن الفرق الأساسي بين النظرية الليبرالية والمسيحية، بحسب هاورواس، هو أن للمسيحية فكرة عما يكونُ الخير في الحياة الأخلاقية أو الروحية، بينما تعتبر الليبرالية أنها تفتقر إلى وصف حقيقي للقيم الأخلاقية المبدئية.

---

(13) ستانلي مارتن هاورواس (Stanley Martin Hauerwas) (1940–): لاهوتي أميركي يركز على أهمية الأخلاق والكنيسة في الحياة المسيحية، ويتقاطع عمله مع حقول معرفية مثل اللاهوت النسقي واللاهوت الفلسفي والأخلاق والنظرية السياسية وأخلاقيات الطب وغيرها. (المترجم)

(14) كتب هاورواس عددًا من الكتب القيِّمة. وسأركز على واحد من الكتب التي عالجت بشكل مباشر مسألة النظام الديمقراطي الليبرالي في الولايات المتحدة الأميركية: Stanley Hauerwas, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: 1981).

في الواقع، تطورت الليبرالية باعتبارها أيديولوجيا لتُجاري تعددية المفاهيم المختلفة للحقيقة الدينية والسياسية. لذا تعد الليبرالية طريقة تدبير هذا التنوع في مجتمع يريد أن يتعايش من دون صراع علني عنيف. ولهذا تعتبر مجموعة من الإجراءات التي تمكن الناس في المجتمع من التعامل على الرغم من انعدام وجود تاريخ مشترك لهم(15). وليس لديها أي مضمون أخلاقي أو فلسفي غير حل الصراع بين أفراد وجماعات يهتمون بالمصلحة الذاتية. ولا يُطلب سوى موافقة الأفراد أوالجماعات على قبول القوانين التي تحل الخلافات.

وهذا ما يضع الفرد في صميم النظرية الليبرالية. فهذا الفرد كائن متمركز حول ذاته ولا يهتم بغير مصلحته الشخصية. وهذا الأمر لا أهمية له في نظر الليبرالية ما دام الفرد يعطي الأولوية للعيش إلى جانب أفراد آخرين يهتمون بمصلحتهم الذاتية أيضًا من دون عنف. وعندما تصطدم المصالح، يجب على الأفراد المتمركزين حول ذواتهم أن يفضلوا إجراءات حل الصراع على اهتماماتهم الأنانية الخاصة. وهذا ما تحققه الديمقراطية. إنها مجموعة من الطرائق التي تحل الصراع من دون عنف جسدي. وسيدعي أولئك الذين يدينون السياسات الديمقراطية أن هناك عنفًا عاطفيًا ولفظيًا في النقاشات بين المجموعات المتعارضة، وأن النصر الانتخابي يمكن أن يكون شبيها بالنصر في الحرب. لكن غياب إراقة الدماء يمثل تحسنًا مهمًا بالنظر إلى ما كان يجرى من قبل. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الديمقراطيات الليبرالية لا يمكن أن تكون عنيفة تجاه الآخرين؛ إنما يعني أن خلافاتها الداخلية تُحل بهذه الطريقة بأسلوب سلمي.

ينتقد اللاهوتيون الذين يدافعون عن هذه النقطة المنظرين الليبراليين الذين يحاولون بناء مفاهيم أساسية لما يعتبر أخلاقيًا بواسطة آليات إجرائية. مثلًا، ينتقد ستانلي هاورواس محاولة جون رولز (John Rawls) بناء مفهوم للعدالة من خلال توظيف الإجراءات السياسية. إن ما لا وجود له هو تعريف كامل لما يعد خيّرًا وأخلاقيًا. يقدم رولز أداة دقيقة لفهم طبيعة العدالة، تعرف بـ «الوضع

(15) Ibid., p. 78.

الأصلي». لا يسعنا وصف هذه الآلية المتطورة التي نوقشت كثيرًا إلا وصفًا موجزًا. والأمر الأساس في فكرة رولز هو أن طريقة تحديد ما يعتبر عادلًا هي اعتماد وجهة النظر التي تؤكد أن المجتمع يجب تنظيمه تنظيمًا يجعل جميع الأفراد والجماعات يعاملون بإنصاف. ولا بد من إلغاء آثار الأفضلية الاقتصادية والاجتماعية. يطلب منا رولز أن نتصور أنه ينبغي أن نطور المبادئ التي تنظم المجتمع تنظيمًا عادلًا من دون معرفة مكانتنا الاجتماعية الخاصة. وهذا هو الوضع الأصلي. والمتوقع أن النظام السياسي الذي تطور بهذه الطريقة لن يتحيز لأي فرد أو مجموعة اجتماعية. يؤكد هاورواس أن هذا الأمر يبرهن على عيوب النظرية الليبرالية. إنه يكشف كيف أن لليبرالية فكرة عن الفرد باعتباره مهتمًا بمصلحته وغير مستقر، ما يعني أنه فرد تم انتزاعه من كل موقع تاريخي. فإذا كنا في وضع رولز الأصلي من دون معرفة بمكانتنا الاجتماعية لن يكون لنا تميز فردي. وطبعًا، لا وجود لمثل هذا الفرد غير التاريخي. إنه لا شيء. علاوة على ذلك، يفتقر هذا الفرد إلى وجهة النظر المتعلقة بالمصلحة الذاتية التي تجعله أو تجعلها مختلفًا(ة) عن الأفراد الآخرين المهتمين بمصالحهم الذاتية، وهذا يعني أن الوضع الأصلي يستأصل الاختلافات الفردية التي جعلتها ضرورية في البداية، وهذا هو تناقض الإجراء بحسب هاورواس. وقد برع هاورواس في التعبير عن هذه النقطة بقوله:

> إن التأكيد الأخير لـ «العدالة» في النظرية السياسية والأخلاقية الأنيقة التي برع رولز في صياغتها قد يشير إلى أن الليبرالية جديرة بمعنى للعدالة أعمق مما وصفتُ. ومن دون الخوض في النقاش المفصل الضروري لانتقاد رولز، تشهد كتبه على الحدود الأخلاقية للتقليد الليبرالي؛ ذلك أن «الوضع الأصلي» عبارة عن مجرد استعارة بالنسبة إلى المقاربة غير التاريخية التي تنهجها النظرية الليبرالية، فتنسلخ الذات عن تاريخها وتترك ببساطة مع أحكامها المسبقة وتفضيلاتها الفردية. أما «العدالة» التي تنتج من لعبة المساومة هذه فهي مجرد ضمان لكون حرية استهلاكي ستكون محدودة بشكل عادل ضمن الحصص الموزعة. ولا شك في أن هذا النظام أخذ في الاعتبار، مع بعض القلق، الناس الأكثر حرمانًا داخل النظام، ولكن ليس

بطريقة تبرر قلقي بخصوص المصلحة الذاتية. ويغيب غيابًا تامًا من موقف رولز أي اقتراح يفيد أن نظرية العدالة تعتمد في نهاية المطاف على فكرة معينة عن الخير؛ أو أن العدالة بقدر ما هي صنف بالنسبة إلى الأفراد تكون أيضًا بالنسبة إلى المجتمعات. ولا يتعلق السؤال فقط بكيف يجب توزيع حصص مجتمع ما توزيعًا منصفًا، وإنما يتعلق أيضًا بالحدود التي يجب على الأفراد أن يضعوها لأنفسهم كي يكونوا منصفين[16].

يتابع هاورواس مؤكدًا أن رولز كان مجبرًا، من أجل إلغاء الحسد، على أن يضمن أن تكون جميع الرغبات متساوية إذا كان على المجتمع أن يكون عادلًا. والأمر المثير للسخرية أنه يجب إلغاء جوهر الفردية لتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد المتنافسين. ولكن من دون هذه الاختلافات يندمج الأفراد داخل شكل من أشكال التجمع الأجوف. يؤكد هاورواس أنه ينبغي عدم التعامل مع جميع الرغبات بالتساوي، فربما يكون لدى الأفراد البارعين في الحياة الفاضلة رغبات عادلة أكثر بكثير مما لدى أولئك الذين ليسوا كذلك.

إن ما تجري مناقشته هنا هو طبيعة الفردانية في المجتمع الليبرالي. والسؤال هو ما إذا كان يُسمح للأفراد بأن يعتقدوا ما يحلو لهم ويفعلوا ما يريدون، ما دام هذا يقع ضمن حدود النظام السياسي الليبرالي. أما بديل هذا الفرد الليبرالي غير التاريخي، فهو الجماعة التي تعرف ما هو صحيح ومن ثم تضع حدودًا لما قد يعتقده الفرد. هكذا قد يبني الأفراد الليبراليون قصتهم الخاصة. أما الأفراد المرتكزون على الجماعة فتشكلهم قصة الجماعة.

إن ما في ذهن هاورواس هو الكنيسة. فالكنيسة تعلم الناس، ويمكن المرء أن يقول إنها تلقنهم، إذا أمكن هذا أن يكون جيدًا، أن غريزتهم الأولى هي أن يحيوا حياة أخلاقية. يتشكل منظور الناس بشكل أساس من خلال تورطهم بشؤون الحياة الجماعية والعبادة والصلاة والدراسة والمشاركة في المشاريع الاجتماعية والحملات السياسية؛ فهم يختارون بشكل طبيعي النهج الأخلاقي الذي يعبر عن المسيحية التي تجتاح حياتهم. وهذا يعني

(16) Ibid., p. 83.

أن دور الكنيسة الرئيس في المجتمع ليس المشاركة في الحملات السياسية والانتخابات، بل يتمثل دورها الرئيس في أن تكون كنيسة، وهو ما يعني أن تكون بديلة من النظام السياسي الليبرالي، لكن داخل هذا النظام. عندئذ فقط يمكن تنشئة الناس كي يحيوا حياة أخلاقية في المجتمع الليبرالي. وفي صميم هوية الكنيسة البديلة المعرفة التي تزعم أن قصة الكنيسة عن الإنسانية صحيحة. تمتلك الكنيسة مخلّصًا يحد من سيادة الحركات الاجتماعية والسياسية. تجسد الكنيسة فكرة ما يؤسس الخير الأخلاقي، وهذا لا يعني أن الكنيسة يجب أن ترفض جميع النظم الاجتماعية، أو أن تنسحب من الاهتمام بالسياسة، وهاورواس واضح في تأكيده أنها ينبغي ألا تفعل ذلك. لكنه يعني أن واجب الكنيسة الأول هو أن تكون وفية لنفسها. وهذا ما يستلزم إظهار نمط من الحياة الجماعية التي تكون ممكنة عندما تحكم الثقة، لا الخوف على حياة الأفراد[17].

كان الكثير في عمل هاورواس موضوعًا لنقاش ونقد حادّين. ومن غير الضروري بالنسبة إلينا أن نبحث كل هذا النقاش[18]. لكننا نستطيع أن نركز على بديل واحد لقصة هاورواس عن الليبرالية. وعبر النظر في هذا البديل، نقترب من لب الحجة. يعد البروفيسور جيفري ستاوت[19] المناصر الأكبر لهذا المنظور البديل[20]. يؤكد أن الديمقراطية أكثر من مجرد مجموعة من الإجراءات التي يسعى الأفراد المهتمون فقط بمصلحتهم الذاتية إلى التعايش معها. فهناك تقليد ديمقراطي ومجموعة من الفضائل التي تشكل الحياة الديمقراطية. وما يثير الاهتمام بخصوص تحليل ستاوت للتقليد الديمقراطي

---

(17) Ibid., p. 85.

(18) تأتي الانتقادات الأهم سواء لأفكار هاورواس أو لمكانته في الثقافة الأميركية من البروفيسور جيفري ستاوت. عرف ستاوت هاورواس مدة طويلة وهو ناقد مسهب لأفكاره ولما ألهمته. يُنظر على وجه الخصوص: Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton: 2004).

(19) جيفري لي ستاوت (Jeffrey Lee Stout) (1950–): باحث أميركي مهتم بالدين وقضايا الأخلاق والديمقراطية والسياسة. (المترجم)

(20) Ibid., pp. 2-3.

أنه يمنح المصلحة الإجرائية في الليبرالية مضمونًا أخلاقيًا. وهذا ما سأعرج عليه الآن.

يدرك ستاوت أن بعض الناس في المجتمعات الليبرالية يحتفظون بالآراء الدينية التي ستؤثر تأثيرًا مهمًا على مساهمتهم في النقاشات العامة[21]. وهذا يسري بصورة خاصة على السياق السياسي الأميركي الذي يكتب منه. لكن هؤلاء الناس المتدينون في المجتمع الليبرالي يدركون تمامًا وبشكل برغماتي أن دوافعهم وتبريراتهم الدينية لا يتقاسمها الآخرون كلهم. وإذا كانوا برغماتيين تمامًا، فإنهم قد يعرفون أن آراءهم الدينية لا تشاركهم فيها أغلبية كافية من الآخرين ليكسبوا النقاش القائم. لذلك يقدمون آراءهم بطرائق يمكن أن يوافق عليها الناس الذين لا يشاركونهم وجهة نظرهم الدينية. وبهذه الطريقة يمكنهم تحقيق تحالف سياسي فاعل. وهذا يعني أن غياب اللغة الدينية من النقاش الديمقراطي الليبرالي الغربي يمثل وسيلة عملية لمجاراة التعددية.

ربما يبدو أن ستاوت استأنف في هذه النقطة تفسيره للديمقراطية الليبرالية. لكن النقطة التالية تدحض مثل هذا التحليل. يرى ستاوت أن للديمقراطية الليبرالية في الولايات المتحدة الأميركية تاريخًا وتقليدًا. وتكمن قيمة هذا التقليد في كونه يستطيع تزويد المواطنين بالمهارات والموارد اللازمة لحماية الديمقراطية الليبرالية وتعزيزها. فهناك مهارات يجب على المرء استعمالها عندما يعيش في مجتمع ديمقراطي، وهي: «عادات معينة في التفكير، ومواقف معينة تجاه السلطة وأخرى تتعلق بالاحترام في النقاش السياسي، وحب خيرات وفضائل محددة، إضافة إلى الاستعداد للرد على نمط معين من الأفعال أو الأحداث أو الأشخاص بإعجاب أو بشفقة أو برعب»[22]. وما يهدد الديمقراطية الليبرالية ليس الفردانية الجوفاء، أي الفردانية المعنية فقط بالاهتمامات الأنانية للناس، وإنما زوال العادات والممارسات المطلوبة كي يكون المرء ديمقراطيًا. يؤكد الانتقاد الذي يوجهه ستاوت ضد من يهاجمون

---

(21) Ibid., p. 99.

(22) Ibid., p. 3.

الليبرالية، أنهم إذا كانوا مؤثرين مثل هاورواس، فإنهم سيقوضون مرونة التقليد الديمقراطي.

إن ما يعنيه هذا أن الفرد في التقليد الليبرالي ليس عديم القيمة. فالأفراد الليبراليون، الذين يعيشون في مجتمع ديمقراطي، جزء من تقليد. علاوة على ذلك، فهم يتلقّون عادات ومهارات معينة. من هنا يمكن الحكم على الفرد الليبرالي بأنه يحيا حياة جيدة أو سيئة في ظل نظام ديمقراطي معين، وربما يقدم مجتمع ما على فعل ما هو أكثر أو أقل كي يكون ديمقراطيًا. وبهذا المعنى، تعد الديمقراطية خيرًا أخلاقيًا ليبراليًا.

في قلب هذا النقاش، تقع مسألة تقليد يتشكل. هذه هي المسألة التي يثيرها تحليل ستاوت. بالنسبة إلى هاورواس، تخلق الليبرالية أناسًا يجب أن يرفضوا فردانيتهم كي يستطيعوا تكوين فكرة عن العدالة، وبالنسبة إلى ستاوت، يمكن أن تؤدي الليبرالية إلى من يمارس الديمقراطية ببراعة. وقد أكدت أن التقليد الليبرالي تعبير مستمر عن المسيحية، لذلك فإن الناس المتأثرين بالليبرالية يتصرفون، في شكل من الأشكال الحالية، بأسلوب مسيحي. الليبرالية معنى لأنها تعبير معاصر عن المسيحية. ويمكن لمن كبروا في نظام في نظام سياسي ليبيرالي أن يمارسوا مسيحيتهم ببراعة. والسؤال الآن هو من يفهم فهمًا صحيحًا العلاقة بين المسيحية والليبرالية.

ربما يفترض أن تكون طريقة معالجة هذه المسألة هي فحص تاريخ الليبرالية فحصًا مفصلًا. وهذا ممكن؛ غير أن مشكلة هذه المقاربة مشكلة تتعلق بوجهة النظر، فهناك كمية هائلة من الأدلة، ومن الأنماط المختلفة، ما يجعل المؤرخين والمنظرين السياسيين يتوصلون إلى نتائج متنافسة. انطلاقًا من المصادر المتاحة يمكن تأليف قضية لمصلحة الصلة الوثيقة بين الليبرالية والمسيحية أو ضدها. فهناك منظرون ليبراليون يبدو أنهم مدينون كليًا للمسيحية، وهناك من يبدو أنهم يرفضون رفضًا تامًا أي تأثير مسيحي. ويعتبر لوك وكانط مثالين على وجهة النظر الأولى، في حين سيكون ستيوارت مِل خير مثال على وجهة النظر الثانية. وما يعنيه هذا أن من الأفضل أن نلاحظ أن طريقة تحليلنا

هذه العلاقة تنبع من موقفنا من المجتمع الليبرالي الغربي؛ إنها تعتمد على ما إذا كنا نعتقد أن المجتمع الغربي المعاصر، الذي تهيمن عليه المثل الليبرالية، هو مجتمع مسيحي أيضًا. وهناك من رفضوا بوضوح، مثل هاورواس، أساس الليبيرالية المسيحي. في المقابل، أكدتُ أن المجتمع الغربي يظهر بوضوح أن القيم المسيحية هي التي كونته إلى حد كبير. ومهمتي الأخيرة أن أقدم بعض الأسباب التي تبرر هذا الموقف.

المجتمع الليبرالي الخيّر

ذهبت في الأساس إلى أنه ينبغي اعتبار المجتمع العلماني الغربي مجتمع أخلاق. وبهذه الصفة سيكون مجتمعا مهتما قبل كل شيء بالقضايا الأخلاقية، وهذا الاهتمام بالأخلاق اهتمام مسيحي بشكل لا غبار عليه، لكنني أريد تأكيد أكثر من ذلك. فالكثير من الخلاصات التي توصل إليها المجتمع العلماني والليبرالي الغربي خلاصات مسيحية بشكل واضح، وبهذا أعني أن الناس الذين يعانون الإقصاء والتهميش لا يمكن القادة السياسيين والاجتماعيين أن يتنكروا لهم، وتلك قضية يصعب الدفاع عنها. وهناك معضلة تتعلق بكيف نحسن الحديث عن مجتمع يعرف أنه يخفق. وسيكون أفضل من نواح عدة أن نغفل القضية تامًا. إلا أن قوة انتقادات الذين يعتبرون المجتمع الليبرالي معاديًا للمسيحية تفرض هذه المحاولة. لذا من الضروري أن نخاطر فنرى ما يمكن أن يكون أفضل بكثير. هذه هي معضلة مجتمع الأخلاق. وليس المقصود أن تؤدي إلى الرضا السياسي، وإنما العكس تمامًا. إن النظام السياسي الليبرالي الغربي يستطيع الخير كما يستطيع الشر، ولذلك يستحق انتباهنا الجدي.

إن ما نراه في المجتمع الغربي هو بروز اهتمام أخلاقي بكل مناحي الحياة تقريبًا. ينتج العلم مشكلات أخلاقية، وتظهر في علم الطب، مثل المشكلات المتعلقة بالإجهاض والبحث في الخلايا الجذعية والاستنساخ البشري والقتل الرحيم. ولم يجد المجتمع الغربي وسائل مشتركة للاتفاق على موقفه من هذه القضايا، ما عدا الحدود الدنيا القانونية، لكنه يعتبرها قضايا ذات أهمية أساسية. وقد حدد العلم أيضًا مشكلة أخلاقية تتعلق بالبيئة، ذلك أن العلماء حلّلوا

مشاكل الاحترار العالمي واستنزاف طبقة الأوزون، كما اقترحوا الوسائل التي تمكن البشر من تغيير سلوكهم للحد من هذه المشكلات. ولكننا لا نلمح إلى أن هذه المشكلات تم حلها. إن ما نقوله هو إن من سمات المجتمع الغربي أن العامة يشتركون في الاهتمام بهذه القضايا الأخلاقية.

يمكننا أن نرى أيضًا، في التخطيط الاجتماعي والسياسي، إن الناس الذين تربوا تربية ثقافية غربية لن يسمحوا بإقصاء من هم أفقر منهم ومضطهدون. على سبيل المثال، تعتبر مسألة ما هو الأنسب للرفاهية الاجتماعية موضوعًا سياسيًا لا يُغفل. هناك بلا شك اختلافات في الأولويات، إذ تعرف أوروبا الغربية بإنفاقها أجزاء من المال العام على أنظمة الرعاية الحكومية أكبر مما تنفقه الولايات المتحدة الأميركية. ويرى كثيرون أنه يجب إنفاق المزيد وأن الضرائب يجب أن ترتفع. لكن، هناك اتفاق عام في كل بلد غربي أنه ينبغي عدم القلق على الفقراء والمرضى. ألا يمكن الفوز في الانتخابات بهذه الطريقة. ففي معظم الأحيان، تنطبق الحقوق على المظلومين في المجتمع تمامًا كما تنطبق على الأقوياء والأثرياء، وعندما تنهار العلاقات، يعتبر مصير الأطفال في غاية الأهمية.

إن الغرب مستعد أيضًا لتنفيذ إصلاحات اجتماعية كبرى نظرًا إلى التزامه بالحقوق الفردية. ولهذا تتمتع النساء بوضع سياسي واقتصادي واجتماعي في المجتمع المعاصر نادرًا ما كنّ يتمتعن به سابقًا في تاريخ المجتمع الغربي. وتشمل الحقوق السود والمثليين والذين ليسوا في المجتمع الغربي. وهناك شعور حقيقي أن روابط بشرية مشتركة تعني أن الناس عندما يموتون بسبب الأمراض القابلة للعلاج أو بسبب المجاعة أو أعمال الإبادة الجماعية، فإن المواطنين الغربيين يتوقعون من قادتهم السياسيين القيام بأفعال معينة. إضافة إلى ذلك، غالبًا ما تحدث هذه الأفعال، لأن القادة السياسيين يعلمون أن الضغط حقيقي.

من الضروري أن أتوقف عند هذه النقطة قبل أن يُبعد تحليلي على أنه حماقة ساذجة. من النادر أن نحتفي بإنجازات المجتمع الغربي، وقد جرت

العادة أن ننتقد التنظيم في الغرب بسبب مثالبه الكثيرة. فالعنصرية لا تزال متفشية في المجتمع، والنساء غالبًا ما يتعرضن للإقصاء من أعلى الوظائف في أماكن العمل، ناهيك بأن المرتبطين بعلاقات جنسية مثلية، إضافة إلى النساء والسود والآسيويين، يتعرضون لعنف وحشي غير مبرر. يعتمد النظام الديمقراطي اعتمادًا كبيرًا جدًا على تأثير الثروة والسلطة والإعلام. والغرب مستعد تمامًا لخوض الحرب. أنا لا أنكر هذه الحقائق المؤلمة. ولا أقول إن الغرب مثالي، فهو أبعد ما يكون عن المثالية. ولا يمكن في هذه المرحلة تجاهل موقف المؤلف، فمن السهل جدًا الاحتفال بمجتمع حقق مستوىً عاليًا من الرضا. إضافة إلى ذلك، صحيح أن إعادة تنظيم المجتمع جذريًا سيفيد الكثيرين ممن يعانون الإقصاء الآن. ولهذا لا أعتقد أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، ولا أقترح أن نصير جميعا أتباع لايبنتز. لكن، إذا قررنا أن ننهي النظام الليبرالي أو أن نضع محل الليبرالية أيديولوجيا معادية لليبرالية أو [نضع محلها] اللاهوت، فإننا يجب أن ندرك ما سنفقده. فلإنهاء المجتمع الليبرالي ثمن اجتماعي كبير.

تأتي الصعوبة التي نواجهها هنا من إدراك التوتر الموجود في صميم مجتمع الأخلاق. وما نحاول قوله إن مجتمعنا أخلاقي، لأنه يبدي اهتمامًا حقيقيًا بطبيعة ما يكوّن الخير الأخلاقي؛ غير أن لديه، بالقدر نفسه، قدرة أساسية على إقصاء الناس من ذلك الخير. إنه مجتمع يتشكل بطريقتين: في **الأولى** يشغله المعرضون للاضطهاد ومحاولة مساعدتهم، بينما يضطهد، في **الثانية**، هؤلاء الناس أيضًا. فهل يجعله هذا مجتمعًا مسيحيًا؟ لا شك في أنه لا يطابق الأنموذج المسيحي في أي حال من الأحوال. لكن إذا قارناه بعدمية غراي التطورية، فسيكون حينئذ مسيحيًا. لا يؤمن المجتمع الغربي بأن البشر آلات قاتلة، ولا يحتفي بذلك. ولا يرى في البقاء الجيني إنجازه الأعظم، ولا يتصرف كما لو أن الأخلاق خرافة أو أسطورة. ربما يضلل نفسه في هذه الأمور، لكن هذه ليست ثقافته. فإنجازات الغرب ونقاشه الأخلاقي يعني أننا على حق حين نقول إن ثقافته تعيش بما تصوره المسيحية عن الخير الأخلاقي.

خلاصة

نحن الآن في وضع يتيح لنا تلخيص هوية المجتمع العلماني الغربي الثقافية والدينية. فللناس الذين يعيشون في المجتمع العلماني الغربي المعاصر ذهنية مزدوجة، فهم مقتنعون بتفوق المنهج العلمي في ما يتعلق بوظيفته بحل المشاكل التقنية. وهذا يشكل التزامهم بالعلم. لكنهم يدركون أن المنهجية العلمية لا تستطيع معالجة المسائل الأخلاقية. إن ما يسمح به العلم هو تقدم تقني لا حدود له. غير أنه لا يمتلك وسائل أساسية للحكم على بعض خطوات التقدم بأنها صحيحة وبأن الأخرى خاطئة. لهذا يرجعون إلى وسائلهم التقليدية لاتخاذ قرارات أخلاقية، أعني المسيحية.

إن إحدى السمات الغريبة التي تميز المجتمع العلماني هي أن الأغلبية فيه تؤمن بالله. وقد أكدنا أن تعبيرهم هذا عن الإيمان مسألة جدية. لقد تغيرت الثقافة المسيحية منذ الحقبة الفيكتورية، فهي الآن أقل هيمنة، وتقريبًا في كل أنحاء الغرب قلَّ عدد الذين يترددون إلى الكنيسة. لكن الحقبة الفيكتورية كانت استثنائية في مستويات ولائها العالية للكنيسة. وما حدث هو أنهم وصفوا هذا الهبوط بأنه تراجع المسيحية. وقد أكدت، على نقيض ذلك، أن من الأنسب اعتباره رجوعًا إلى مستويات أكثر اعتيادية للإيمان والممارسة الدينيين. وأكثر ترجيحًا، أن المسيحية تتكيف وتتغير مع ظروفها المستجدة التي تلت الحقبة الفيكتورية. لهذه المسيحية الجديدة سمات مميزة محددة، فالناس يميلون إلى اعتماد مبدأ الإنابة في ممارستهم لإيمانهم، ومعرفتهم بالمسيحية لا تتخطى حدود حاجاتهم الخاصة. يواصل الناس الاعتماد على الإيمان بالله وعلى حضور مسيحي كي يحفزوا اهتمامهم بالأخلاق ويلهموه. هذه السمات مجتمعة تؤلف ما سميناه مجتمع الأخلاق. وهذه الهوية الثقافية والدينية المهيمنة على المجتمع العلماني الغربي.

المراجع

Arnold, John. *Belief and Unbelief in Medieval Europe*. London: 2005.

Arts, Wil & Loek Halman. *European Values at the Turn of the Millennium*. Leiden: 2004.

Barnwell, P. S., Claire Cross & Ann Rycraft (eds.). *Mass and Parish Life in Late Medieval England: The Use of York*. Reading: 2005.

Bede. *Ecclesiastical History of the English Nation*. London: 1910.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: 1969.

__________. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: 1972.

Billings, Alan. *Secular Lives, Sacred Hearts. The Role of the Church in a Time of No Religion*. London: 2004.

Blackmann, H. J. *Humanism*. Harmondsworth: 1968.

Bosch, David. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: 1991.

Bossy, John. *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford: 1985.

Brierley, Peter. *The Tide is Running Out. What the English Church Attendance Survey Reveals*. London: 2000.

Briggs, Asa. *The Age of Improvement, 1783-1867*. London: 1959.

Brooke, Rosalind & Christopher Brooke. *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*. London: 1984.

Brown, Callum. *The Death of Christian Britain*. London: 2001.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo. A Biography*. Berkeley: 2000; [1967]).

__________. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: 1981.

Bruce, Steve. *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: 1996.

__________. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: 2002.

__________. (ed.). *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: 1992.

Burleigh, Michael. *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*. London: 2005.

Burton, Janet. *Medieval Monasticism. Monasticism in the Medieval West: From its Origins to the Coming of the Friars*. Oxford: 1996.

The Cambridge Dictionary of Christian Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Chadwick, Owen. *The Victorian Church*. 2 vols. London: 1966-1970.

__________. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge: 1975.

Cox, Harvey. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: 1965.

Crossan, John D. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Edinburgh: 1991.

Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945*. Oxford: 1994.

__________. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: 2000.

__________. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: 2002.

__________, Paul Heelas & Linda Woodhead (eds.). *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*. Ashgate: 2003.

Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. New Haven: 1992.

__________. __________. 2nd ed. New Haven: 2005.

Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: 1969.

Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven: 2004.

Elliott-Binns. *Religion in the Victorian Era*. Cambridge: 1936.

Esposito, John & Azzam Tamimi (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East*. London: 2000.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. George Eliot (trans.). New York: 1989; [1841].

Finke, Roger & Rodney Stark. *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: 2005.

Finucane, Ronald. *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England* New York, 1977.

Forrester, Duncan. *Christian Justice and Public Policy*. Cambridge: 1997.

Fraser, Antonia. *Cromwell. Our Chief of Men*. London: 1973.

French, Katherine. *The People of the Parish: Community Life in a Late Medieval English Diocese*. Philadelphia: 2001.

Freud, Sigmund. «Totem and Taboo,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIII (1913-1914), James Strachey (trans.). London: 1955; [1913].

__________. «The Future of an Illusion,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI (1927-1931). James Strachey (trans.). London: 1964; [1927].

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. London: 1992.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I: *The Rise of Modern Paganism*. New York: 1966.

__________. *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II: *The Science of Freedom*. New York: 1969.

__________. *Freud. A Life for our Time*. New York: 1988.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited and abridged by Hugh Trevor-Roper. London: 1970; [1776].

Gilbert, Alan. *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740-1914*. London: 1976.

__________. *The Making of Post-Christian Britain*. London: 1980.

Gill, Robin. *The Empty Church Revisited*. Aldershot: 2003.

Gray, John. *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: 1995.

__________. *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals*. London: 2002.

Halman, Loek. *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Le Tilburg: 2001.

Hamilton, Bernard. *Religion in the Medieval West*. 2nd ed. London: 2003.

Hampson, Norman. *The Enlightenment. An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values*. London: 1968.

Hastings, Adrian. *A History of English Christianity, 1920-1985*. London: 1986.

Hauerwas, Stanley. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: 1981.

__________. *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*. London: 2002.

Hillgarth, J. N. (ed.). *Christianity and Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*. Revised ed. Philadelphia: 1986.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Capital, 1848-1875*. London: 1975.

Hoffman Berman, Constance. *Medieval Religion. New Approaches*. London: 2005.

Hyland, Paul with Olga Gomez & Francesca Greensides (eds.). *The Enlightenment. A Sourcebook and Reader*. London: 2003.

Jacoby, Susan. *Freethinkers. A History of American Secularism*. New York: 2004.

Jones, Rufus. «Secular Civilization and the Christian Task,» in: *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems. Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, 24 March to 8 April 1928, Vol. 1* (London: 1928).

Kaufmann, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th ed. Princeton: 1974.

Kenny, Anthony. *A Brief History of Western Philosophy*. Oxford: 1998.

Küng, Hans. «Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion,» in: H. Küng & D. Tracy, *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*, Margaret Köhl (trans.) (Edinburgh: 1989).

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: 1970.

Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. 3rd ed. Harlow: 2001.

Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: 1984.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Mark Goldie (ed.). London: 1993; [1689].

Macquarrie, John. *God and Secularity. New Directions in Theology Today*. vol. III. London: 1968.

Malherbe, Abraham. *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: 1986.

Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: 1978.

__________. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: 2005.

McLeod, Hugh. *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. New York: 2002.

__________ & Werner Ustorf. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: 2003.

Milbank, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: 1990.

Mitchell, Joshua. *Not by Reason Alone. Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago: 1993.

Morris, Jeremy. «The Strange Death of Christian Britain: Another Look at the Secularization Debate.» *Historical Journal*. vol. 46, no. 4 (2003).

Nehamas, Alexander. *Nietzsche. Life as Literature*. London: 1985.

Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. London: 1989.

Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: 1951.

Nineham, Dennis. *Christianity Mediaeval and Modern. A Study in Religious Change*. London: 1993.

Norman, Edward. *Church and Society in England, 1770-1970, A Historical Study*. Oxford: 1976.

__________. *Secularisation. Sacred Values in a Godless World*. London: 2002.

Obelkevich, James (ed.). *Religion and the People 800-1700*. Chapel Hill: 1979.

Outram, Dorinda. *The Enlightenment*. 2nd ed. Cambridge: 2005.

Percy, Martyn. *The Salt of the Earth. Religious Resilience in a Secular Age*. London: 2001.

Plant, Raymond. *Politics, Theology and History*. Cambridge: 2001.

The Popular Encyclopedia of Church History. Harvest House, 2013.

Porter, Roy. *The Enlightenment*. 2nd ed. Basingstoke: 2001.

Raiser, Konrad. *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*. Geneva: 1991.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: 1996.

__________. *A Theory of Justice*. Revised ed. Oxford: 1999.

Richard, Dawkins. «God's Gift to Kansas,» and Dawkins Richard & Richard Harries (Bishop of Oxford). «Creationism is Bad Science and Bad Theology.» British Humanist Association Website: http://www.humanism.org.uk

Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1.0. London and New York: Routledge, 1998.

Royle, Edward. *Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement 1791-1866*. Manchester: 1974.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: 1996; [1946].

Scruton, Roger. *Kant. A Very Short Introduction*. Revised ed. Oxford: 2001.

Shinners, John (ed.). *Medieval Popular Religion 1000-1500. A Reader*. Ontario: 1997.

Siedentop, Larry. *Democracy in Europe*. London: 2001.

Southern, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. London: 1970.

Stouck, Mary-Ann (ed.). *Medieval Saints. A Reader*. Ontario: 1999.

Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton: 2004.

Sykes, Richard. «Popular Religion in Dudley and the Gornals, c. 1914-1965.» PhD Thesis. University of Wolverhampton. 1999 (Unpublished).

Sykes, Stephen. *The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*. London: 1984.

Thacker, Alan & Richard Sharpe (ed.). *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*. Oxford: 2002.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeeth-Century England*. London: 1973.

Thrower, James. *Western Atheism. A Short History*. New York: 2000; [1971].

Voltaire. *Candide*. London: 1997; [1759].

Volz, Carl. *The Medieval Church. From the Dawn of the Middle Ages to the Eve of the Reformation*. Nashville: 1997.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (trans.). London: 1992; [1930].

Wessels, Anton. *Europe: Was it Ever Really Christian?*. London: 1994.

Williams, Sarah. «Religious Belief and Popular Culture,» in: Sarah Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c. 1880-1939* (Oxford: 1999).

Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. London: 1966.

Young, Frances (ed.). *Dare We Speak of God in Public?*. London: 1995.

فهرس عام

-ب-

-م-